في التنوير الإسلامي

(٧٨)

الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية





تأليف

د. محمد عمارة



في التنوير الإسلامي ٧٨



الإبداع الفكري
والخصوصية الحضارية

تأليف
د. محمد عمارة



اسم الكتاب: الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية

المؤلف: د. محمد عمارة

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم

تاريخ النشر: الطبعة الأولى يناير 2007م

رقم الإيداع: 22718 / 2006

الترقيم الدولي: ISBN 977-14-3782-6

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة
ت: 3472864 (02) - 3466434 (02) فاكس: 3462576 (02) ص.ب: 21 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر
ت: 8330287 (02) - 8330289 (02) فاكس: 8330296 (02)
البريد الإلكتروني للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيسي: 18 ش كامل صدقي - الفجالة - القاهرة - ص.ب: 96 الفجالة - القاهرة
ت: 5909827 (02) - 5908895 (02) فاكس: 5903395 (02)

مركز خدمة العملاء: الرقم المجاني: 08002226222
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدي)
ت: 5462090 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام عارف
ت: 2259675 (050)

موقع الشركة على الإنترنت: www.nahdetmisr.com
موقع البيع على الإنترنت: www.enahda.com



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد
عن البدعة.. والإبداع

من المواقف الفكرية المحتاجة إلى جلاء، موقف الإسلام من الإبداع. ذلك أن بعض الناس - حُسْنَ ظنٍّ بالإسلام، أو إساءةَ ظنٍّ به - قد انطلقوا - جميعًا - إلى الاتفاق على موقف خاطئ من رأى الإسلام فى الإبداع.. ومن عجب أن اتفاق هؤلاء البعض - المتعصبين للإسلام والمتعصبين ضده - فى هذا الموقف الخاطئ قد حدث انطلاقًا من تفسيرهم لحديث رسول الله ﷺ الذى يقول فيه: «إن أصدق الحديث كتاب الله، وإن أفضل الهدى هدى محمد، وشر الأمور مُحْدَثاتُها، وكل مُحْدَثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة فى النار»[1].

فانطلاقًا من هذا الحديث، ظن البعض تحريم الإسلام لكل إبداع، ولجميع المحدثات - والمستجدات، دونما تمييز بين إبداع يخالف ويناقض الكتاب والسنة - وهى البدعة فى ثوابت الدين، التى تخالف ما يجب فيه «الاتباع»، ويحرم فيه «الابتداع» - وبين الإبداع المحمود فى الفكر الإنسانى والصناعات العمرانية، بل فى الفضائل الدينية التى لا تقع فى حيز المخالفة لأصدق

(١) رواه مسلم والنسائى وأبو داود والدارمى وابن ماجه والإمام أحمد.

الحديث - كتاب الله - ولأفضل الهدي - سنة رسول الله ﷺ - بل دون وعى بأن اشتمال الكتاب والسنة على «أفضل» الحديث والهدى لا يعنى نفى «الفضل» عن جميع ما لم يرد فيهما!

ولأن هذه القضية هي واحدة من القضايا الكبرى - والمشكلة - فى العقل المسلم المعاصر، زاد الجدل حولها، واشتد الاستقطاب بسببها، فإنها فى حاجة إلى جلاء، تبدأ خطواته من الأصول والجذور

إن «الإبداع» - كما يعرِّفه علماء مصطلحات القرآن - هو «إنشاء صنعة جديدة بلا احتذاء واقتداء».. وهو ذات التعريف الذى نجده فى معاجم العربية، «فبدع الشيء يبدَعه بدْعًا وابتدعه: أنشأه وبدأه، واخترعه، لا على مثال»..

فالإبداع: هو إنشاء الجديد، واختراع غير المسبوق، وصناعة ما لا مثال له، سواء أكان ذلك فى صناعة الفكر أم فى الصناعات العملية للأشياء..

لكن علماء الاصطلاحات - فى حضارتنا - يميزون فى هذا الإبداع بين «البدعة فى الدين» - الذى اكتمل فى البلاغ القرآنى وفى البيان النبوى لهذا البلاغ - وبين الإبداع والاختراع فى «الفكر الإنسانى» الذى لم يقل أحد بإغلاق أبواب الإبداع فيه؛ لأنه - الفكر - ثمرة للوجود الدائم أبدًا، والمتغير دائمًا! و«الفكر» صناعة إنسانية، يأتى ثمرة لـ«التفكر»، بينما «الدين» وحى إلهى، وليس ثمرة لـ«التفكر»، حتى إنه لا يسمى - على الحقيقة -

«فكرًا»! إنه «علم إلهى»، وليس «فكرًا إنسانيًا»، وفارق بين «العلم الإلهى» الذى هو سبب لوجود الموجودات، وبين «الفكر الإنسانى» الذى هو مُسَبَّبٌ عن هذه الموجودات، ومتغير ومتطور بتغيرها وتطورها!

يميز علماء المصطلحات ـ الفنية واللغوية ـ بين «الإبداع الفكرى» وبين «البدعة فى الدين»، عندما يُعَرِّفون هذه البدعة بأنها «الحدث، وما ابْتُدِع فى الدين بعد الإكمال».

وإذا كان «التجديد» سنة من سنن الاجتماع الدينى فى النسق الفكرى الإسلامى، دائمة الفعل، عبر الزمان والمكان، لا تبديل لها ولا تحويل.. يقرر ذلك لها وفيها رسول الله ﷺ عندما يقول: «يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»[1].. فإن «التجديد» لا يمكن إلا أن يكون ثمرة للإبداع، ومثمرًا لمقادير ـ قلّت أو كثرت ـ من «الإبداع»!

وإذا كان «الاجتهاد» فريضة إسلامية، يتوقف عليها بقاء أصول الشريعة دائمة العطاء والإثمار لما يواكب المتغيرات والمستجدات والمحدثات، عبر الزمان والمكان.. فهذا «الاجتهاد» ـ الذى يختلف فيه إمام عن إمام.. ومذهب مع مذهب.. وعصر عن عصر ـ لابد أن يكون ثمرة لإبداع، وحاملاً لقدر من «الإبداع»!

فالتمييز بين «الإبداع فى الفكر والصناعة» أى فى «العمران» وعلومه ـ الشرعية منها والمدنية ـ وبين «البدعة فى الدين» ـ

---

(١) رواه أبو داود.

أى فى ثوابته التى اكتملت بختم الوحى والنبوة ـ موقف واضح لا غموض فيه ولا خلاف عليه بين علماء الإسلام..

بل إن أئمة المسلمين وفقهاءهم ـ من كل المذاهب الإسلامية ـ قد ميزوا فى «البدعة الدينية» بين تلك التى «خالفت» الكتاب والسنة، فهى «بدعة الضلالة» التى نهى عن إحداثها رسول الله ﷺ فى الدين.. وبين «بدعة الهدى» التى لا تخالف ما جاء به الكتاب والسنة، وإن لم يأت بها قرآن أو حديث.. وفيها تدخل الفضائل والخيرات وأصناف المعروف التى يبدعها ويبتدعها الإنسان، فتتحقق بها مقاصد دينية، رغم أنها لم ينص عليها البلاغ القرآنى ولا السنة النبوية تحديدًا.. فهى إبداع يحقق «المقاصد الدينية»، وليس «اتباعًا» لشعيرة حددتها الشريعة الدينية.

وفى هذا التمييز بين «البدعة الضالة» و«البدعة المحمودة» يقول الإمام الشافعى (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ/ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م): «البدعة ما أُحْدِث وخالف كتابًا أو سنة أو إجماعًا أو أثرًا، فهو البدعة الضالة، وما أُحْدِث من الخير، ولم يخالف شيئًا من ذلك، فهو البدعة المحمودة».

فالبدعة التى هى ضلالة، وفى النار، ليست الإبداع الجديد الذى لم يرد به وحى ولم تنطق به سنة.. وإنما هى المخالفة لما جاء فى الكتاب والسنة.. فالوحى الإلهى والسنة النبوية لم تحصر ـ نصًا وتفصيلاً ـ كل ما هو محمود؛ ومن ثم فأبواب الإبداع والابتداع للأمور المحمودة كانت وستظل مفتوحة أبدًا..

والمنهى عنه من «البدع»، هو المخالف لمبادئ الشريعة وأحكام الدين.

ولم يكن الإمام الشافعى ـ ولا غيره من أئمة الإسلام ـ مبتدعًا لهذا التمييز ـ فى البدعة الدينية ـ بين «البدعة الضالة» و«البدعة المحمودة».. وإنما كان هذا التمييز منهاجًا متعارفًا عليه فى اجتهادات الصحابة واستجابة الخلفاء الراشدين للمقاصد المشروعة بأعمال صالحة لا تخالف النصوص والأحكام، وإن لم ترد فى هذه النصوص والأحكام.

ومما روى الأئمة فى هذا المقام «بدعة» عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ التى ابتدعها عندما جمع الناس على «قيام رمضان» وذلك بأداء صلاة التراويح جماعة، وبانتظام.. وهو ما لم يفعله رسول الله ﷺ: إذ كان يصليها أحيانًا ويتركها أحيانًا، ثم هو ﷺ لم يجمع الناس لها.. فجاء عمر ـ رضى الله عنه ـ فجعلها شعيرة دائمة فى ليالى رمضان، وجمع الناس عليها وفيها.. بل سماها «بدعة» فقال: «نعمت البدعة هذه»[1].

روى الأئمة ذلك، واستشهدوا به على وجود «بدعة هُدَى محمودة» مغايرة لـ«بدعة الضلالة المذمومة»، وعلى ضرورة التمييز بين «البدعة والإبداع» حتى فى الأمور الدينية.. ووجدنا عز الدين بن الأثير (٥٥٥ ـ ٦٣٠هـ/ ١١٦٠ ـ ١٢٣٣م) ـ وهو يتحدث عن «البدعة» ـ يقول: «البدعة بدعتان: بدعة هُدَى، وبدعة

(١) رواه البخارى، ومالك فى (الموطأ).

ضلالة. فما كان فى خلاف ما أمر الله به رسوله ﷺ فهو فى حيز الذم والإنكار، وما كان واقعًا تحت عموم ما ندب الله إليه وحض عليه أو رسوله فهو فى حيز المدح. وما لم يكن له مثال موجود - (وهو الإبداع والاختراع على غير مثال سابق) - كنوع من الجود والسخاء، وفعل المعروف، فهو من الأفعال المحمودة، ولا يجوز أن يكون ذلك فى خلاف ما ورد الشرع به؛ لأن النبى ﷺ قد جعل له فى ذلك ثوابًا، فقال: «من سنّ سُنّة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها»، وقال فى ضده: «ومن سنّ سُنّة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها»[1]، وذلك إذا كان فى خلاف ما أمر الله به ورسوله».

ويمضى ابن الأثير، فيدعم هذا الرأى بما روى عن عمر بن الخطاب، فيقول: «ومن هذا النوع قول عمر - رضى الله عنه: «نعمت البدعة هذه» لما كانت من أفعال الخير، وداخلة فى حيز المدح سماها بدعة، ومدحها؛ لأن النبى ﷺ لم يسنها لهم، وإنما صلاها ليالى ثم تركها، ولم يحافظ عليها، ولا جمع الناس لها، ولا كانت فى زمن أبى بكر، وإنما عمر - رضى الله عنهما - جمع الناس عليها، وندبهم إليها، فبهذا سماها بدعة.. فيحمل حديث: «كل محدثة بدعة» على ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة»..

وتأسيسًا على هذا المنهاج فى الفقه الذى يميز - فى البدعة الدينية - بين «الضلالة.. المذمومة» التى تخالف الدين الثابت

(١) رواه مسلم والنسائى والإمام أحمد.

وبين «بدعة الهدى المحمودة» التى لم تأت بها أحكام الدين، لكنها لا تخالف تلك الأحكام فى إبداع وابتداع فيما لا يخالف كتابًا ولا سنة.. تأسيسًا على هذا المنهاج فى الفقه والنظر أجرى العلماء الأحكام الخمسة ـ الوجوب.. والحرمة.. والندب.. والكراهة.. والإباحة ـ على كل إبداع وابتداع..

فواجبٌ إبداع وابتداع العلوم التى لا تقوم فرائض الدين وواجبات خلافة الإنسان لله فى عمران الأرض إلا بإبداعها وابتداعها.. شرعية كانت أو مدنية تلك العلوم.

ومحرمٌ ابتداع المحرمات المخالفة لأوامر الشرع ونواهيه..

ومندوبٌ ومستحبٌ إبداع ما يلزم لمندوبات ومستحبات الدين والدنيا..

ومكروهٌ إبداع وابتداع ما يؤدى إلى المكروه دينيًا ودنيويًا.

ومباحٌ إبداع وابتداع كل ما يدخل فى المباحات من أمور الدين والدنيا[1].

وإذا كان الإبداع ـ حتى فى الإطار الدينى ـ مفتوحة أمامه الأبواب فيما لا يخالف مبادئ الدين وأحكام الشريعة.. فمن باب أولى يكون الحال مع الإبداع فى سياسات الدنيا وشئون العمران.

(١) انظر فى ذلك الراغب الأصفهانى (المفردات فى غريب القرآن) ـ مادة «بدع» ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٩١م والتهانوى (كشاف اصطلاحات الفنون) طبعة الهند سنة ١٨٩١م، وابن منظور (لسان العرب) طبعة دار المعارف. القاهرة.

ويلفت النظر، ويستدعى التأمل، أن ذلك لم يكن موطن خلاف بين فقهاء الإسلام أو فى مذاهب الإسلاميين.. فحتى علماء «مدرسة الأثر» الذين تحرج الكثيرون منهم فى استخدام «الرأى» و«القياس» و«التأويل» وأشباهها من سبل النظر والبحث والاستنباط، رأيناهم يفتحون الباب للإبداع فى السياسات، بل ويجعلون السياسات التى يبدعها العقل الإنسانى جزءًا من السياسة الشرعية، حتى وإن لم يرد لها ذكر فى الكتاب أو السنة، ما دامت لا تخالف ما جاء فيهما من نصوص ومبادئ وأحكام.. فحثوا على الإبداع «الموافق للشرع».. ولم يكتفوا بما «نطق به الشرع».

ولقد حدثت «مناظرة» بين الإمام السلفى أبو الوفاء على بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادى (٤٣١ ـ ٥١٣هـ/ ١٠٤٠ ـ ١١١٩م) وبين أحد فقهاء الشافعية، قال فيها ابن عقيل كلامًا نفيسًا عن «شرعية» الإبداع الإنسانى فى السياسة، ما دام لم يخالف الدين، حتى وإن لم يأت به الوحى ولم ينطق به رسول..

قال ابن عقيل فى بيان المعنى الحق لقول الفقيه الشافعى «لا سياسة إلا ما وافق الشرع»:

«السياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى. فإن أردت بقولك: «لا سياسة إلا ما وافق الشرع» أى: لم يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح. وإن أردت: ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة. فقد جرى من الخلفاء الراشدين ما كان رأيًا اعتمدوا فيه على «المصلحة» ـ مما لم ينطق به الشرع.

ولقد عقب ابن القيم (٦٩١ ـ ٧٥١هـ/ ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م) على أهمية هذه القضية، وخطورة الآثار المترتبة على الخلاف فيها.. فقال:

«وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك فى معترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التى يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها، مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنًا منهم منافاتها لقواعد الشرع. والذى أوجب لهم ذلك نوع تقصير فى معرفة حقيقة الشريعة، والتطبيق بين الواقع وبينها.. إن الله قد أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العدل، وأسفر صبحه بأى طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره، والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصوده: إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها، وإنما المراد غاياتها، التى هى المقاصد ولكن نبّه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها، ولن تجد طريقًا من الطرق

المثبتة للحق إلا وهى شرعة وسبيل للدلالة عليها. وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك؟!

إننا لا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هى جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى، وإلا فإذا كانت عادلة فهى من الشرع. فالسياسة نوعان: سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهى من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها. وهذا أصل من أهم الأصول وأنفعها»(١).

فالإبداع الإسلامى فى السياسات ليس فقط مطلوبًا، وإنما هو - إذا تحقق به العدل والقسط - جزء من الشريعة الكاملة، وباب من أبوابها، حتى وإن لم ينزل به الوحى أو ينطق به الرسول ﷺ.

ذلك هو الموقف الإسلامى من «الإبداع.. والابتداع»..

فمن الأفعال الإنسانية ما هو محاكاة وتقليد واتباع..

ومنها ما هو إبداع وتجديد.. أى إنشاء واختراع لا على مثال سابق..

وإذا كان هذا الإبداع مخالفًا لما أمر به الله - سبحانه وتعالى - أو رسوله ﷺ فتلك هى «بدعة الضلالة.. المذمومة» إسلاميًا..

---

(١) ابن القيم (إعلام الموقعين) جـ٤ ص ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥ طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م (الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية) ص ١٧ - ١٩، ٥٠ تحقيق د. جميل غازى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م

أما إن كان الإبداع واقعًا تحت عموم ما ندب الله إليه، ودعا إليه الرسول، فهو فى حيز الممدوح.. وكذلك إذا كان الإبداع فيما لا يخالف أمر الله ورسوله فهو محمود، حتى وإن لم ينزل به وحى ولم يرد فيه حديث.

وإذا كانت عمارة الأرض هى المقاصد العظمى من وراء استخلاف الله للإنسان، فإن الإبداع الإنسانى فى سائر ميادين العمران البشرى داخل فى السبل والآليات التى لابد منها لتحقيق مقاصد هذا الاستخلاف.. شريطة ألا يخالف هذا الإبداع دينًا ثابتًا فى البلاغ القرآنى أو فى البيان النبوى لهذا البلاغ.

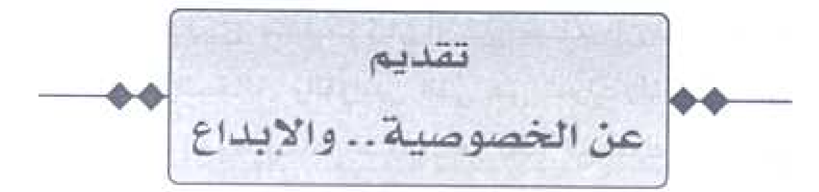
ولأن المسلمين قد أجمعوا على جواز وصف الإنسان بـ«العلم» و«العالم»، مع أنها صفات الله - سبحانه وتعالى - الذى ليس كمثله شىء، لا فى الذات ولا فى الصفات.. وذلك وعيًا منهم باختلاف المضامين والمفاهيم فى الصفة، عندما يوصف بها الله، عنها عندما يوصف بها الإنسان - فعلم الله كلى ومحيط وسبب فى وجود الموجودات.. بينما علم الإنسان جزئى ونسبى ومعلول ومُسبب عن الموجودات..

لأن المسلمين صنعوا ذلك، دون تحرج، رأينا علماءنا يميزون بين الإبداع الإلهى - والله ﴿بديع السمٰوات والأرض﴾ [البقرة ١١٧] - وبين الإبداع الإنسانى، قائلين: «إن الإبداع إذا استعمل فى الله تعالى فهو: إيجاد الشىء بغير آلة، ولا مادة، ولا زمان، ولا مكان.

وليس ذلك إلا لله»[1].. بينما الإبداع الإنسانى له آلياته، ومواده، وهو داخل فى الزمان والمكان..

وهكذا تميز منهاج النظر الإسلامى - فى هذا المبحث - بالجرأة والدقة، عندما لم يقف عند حدود المصطلحات، وإنما عين الفروق فى مضامين المصطلحات ومفاهيمها، فحافظ على أرقى مستويات التنزيه والتجريد فى صفات الذات الإلهية، فى نفس الوقت الذى فتح فيه أمام الإنسان المسلم أوسع الأبواب للإبداع والابتداع فيما لا يخالف ما جاء به البلاغ القرآنى والبيان النبوى من أحكام الإسلام

(١) (المفردات فى غريب القرآن) - مادة «بدع».



تقديم
عن الخصوصية.. والإبداع

الخصوصية الحضارية: هى مرتبة وسطى فى نظرة أبناء حضارة من الحضارات إلى علاقة حضارتهم بغيرها من الحضارات.. وسطى بين «المغايرة الكاملة» وبين «التماثل والتطابق التامين»..

فالخصوصية الحضارية تعنى «التمايز» الحضارى، و«التمايز» وسط بين «الوحدة» وبين «الفصل» التام.. وهذا يعنى وجود مشترك إنسانى عام بين مختلف الحضارات، لا تتمايز فيها وبها كل حضارة عن غيرها من الحضارات، كمثل الإنسان، يشارك كل بنى جنسه فى الإنسانية والخلق وفى كثير من معارف وحقائق الأعضاء ووظائفها، لكنه يتميز ويتفرد بالنفس والروح والمشاعر المميزة لذاته، وبالبصمة التى لا يشاركه فيها سواه من بنى الإنسان.

وإذا كانت التجارب فى علوم المادة - الطبيعية والدقيقة - والمحايدة - قابلة للتكرار دون تغيير، ودون تبدل فى ثمرات هذه التجارب من المعارف والحقائق والقوانين.. وبصرف النظر عن القائم بهذه التجارب، شرقيًا كان أو غربيًا، متدينًا

أو غير متدين، مسلمًا كان أو غير مسلم. إن نطاق هذه المعارف والحقائق والقوانين التى هى ثمرات التجارب فى العلوم ذات الموضوعات الثابتة.. هو إطار المشترك الإنسانى العام بين كل الحضارات الإنسانية الذى لا تتمايز فيه أية حضارة من الحضارات..

وليس الأمر كذلك فى نطاق العقائد والفلسفات والآداب والفنون وعلوم الاجتماع والإنسانيات..

فالتجربة الروحية، والمجاهدة القلبية، والخاطرة النفسية، والتجربة الشعرية والفنية، لا تتكرر - على ذات النمط - لدى الإنسان الواحد، فضلاً عن الأناسى داخل الحضارة الواحدة، ناهيك عنها بين أبناء مختلف الحضارات..

ذلك أن موضوعات هذه التجارب - الروحية والفنية والنفسية - ومثلها التجارب فى العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا تتم على مادة ثابتة - كحال التجارب على المادة الثابتة، فى العلوم الطبيعية والمحايدة - وإنما تتم هذه التجارب على «نفس إنسانية» تتميز وتتفرد لدى كل إنسان، وتتلون معارفها وثمرات تجاربها بخلفيات الاعتقاد والموروث والعادات والتقاليد والأعراف والطبيعة والبيئة والمحيط وأساليب التربية والتنشئة والتهذيب.. وهى خلفيات ومواريث تقارب بين أبناء الحضارة

الواحدة بالقدر الذى تمايز بينهم فيها وبين غيرهم من أبناء الحضارات الأخرى.

وهكذا يثمر الوعى بهذه الحقيقة - حقيقة اشتراك كل الحضارات فيما هو مشترك إنسانى عام، وتميّز كل منها بخصوصيات - يثمر تصورًا للعلاقة المثلى والحقيقية بين مختلف الحضارات الإنسانية.. هو تصور «التمايز» بين الحضارات، الجامع لـ«الاشتراك» و«الخصوصية» فى آن واحد، والرافض لـ«وحدة التماثل التام» ولـ«تناقض المغايرة الكاملة» فى سمات وقسمات هذه الحضارات.

* * *

وهذا التصور لموقع «الذات الحضارية» - وهى العربية الإسلامية فى حالتنا - فى علاقاتها بالذوات الحضارية الأخرى - غربية.. وصينية.. وهندية.. ويابانية.. إلخ - هو الذى يستدعى ويستوجب إعمال القانون الإسلامى فى علاقة «الذات» بـ«الآخر» - كل «ذات» بأى «آخر» - وهى علاقة «التدافع» - أى الاستباق والتسابق فى الخيرات، أى الفاعلية والإبداع - مع مراعاة أن هذا «التدافع» هو بين من يجمعهم - مع تمايزهم - مشترك إنسانى عام.. فهو تدافع لفرقاء لن يتم استباقهم إلى الخيرات إلا فى وجود الآخرين المسابقين والمنافسين.. فبدون التعددية التى هى ثمرة التمايز - لن تتولد

لدى أى منهم دوافع وحوافز الاستباق، ولن توجد دواعى الفاعلية والإبداع.

لهذه الحكمة، كان الانحياز الإسلامى إلى «التدافع» فى ذات الوقت الذى رفض فيه «الصراع»!

ذلك أن «الصراع» هو درجة من علاقة «الذات» بـ«الآخر» مقاصدها «نفى» الآخر، والانفراد دونه بالميدان.. فهو يتغيا - موضوعيًا - نفى التعددية، وطى صفحات «التمايز»، وقسر الجميع على قالب واحد ومركز واحد.. وإذا غاب التمايز غابت دوافع الحراك ودواعى الفاعلية والإبداع.. بينما «التدافع» هو «حراك» - وليس صرعًا ولا إفناء - يتغيا تحريك المواقع وتعديل المواقف - من الظلم إلى العدل، ومن الغلو إلى الاعتدال والوسطية - دون نفى للآخرين.. فتظل سمات التمايز وقسمات التعددية معايشة للمشترك الإنسانى العام، ليظل التدافع والحراك حوافز للتسابق والفاعلية والإبداع، دائمًا وأبدًا.. وليظل الفرقاء المستبقون إلى الخيرات بمنجاة من الصراع الذى «يَسُودُ» ذاتا على الذوات الأخرى، فينهى التعددية، ويلغى التمايز الحضارى، ويُغيِّب حوافز التسابق والفاعلية والإبداع، فى علاقات شعوب وأمم الحضارات.

لقد استخدم القرآن الكريم مصطلح «الصراع» بهذا المعنى - إفناء الآخر - ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ

﴿فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ (٧) فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٧، ٨].. فهو إهلاك.. ﴿فَأُهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة: ٦].

بينما كان الاستخدام القرآني لمصطلح «الدفع.. والتدافع» - بالمعنى الإيجابي - لأنه هو التعبير عن «الحراك» الذي يحفز إلى الاستباق في الخيرات، بين فرقاء، تتعدل مواقعهم، على طريق الاستباق إلى الخير، مع الحفاظ على تعددية التمايز التي تديم حوافز الفاعلية والإبداع دائمًا وأبدًا على هذا الطريق ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٤]. فالغاية من «الدفع» و«التدافع» ليست إفناء «الآخر»، وإنما تحويل موقعه - من موقع «العداوة» إلى موقع «الولي الحميم» - فهو آلية الإصلاح ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥١]، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠].

فالعروة وثقى بين التمايز الحضاري، وبين التعددية الحضارية التي تجعل علاقات الحضارات في إطار «التدافع» الحافز على الاستباق إلى التقدم والرقي، والمحرك لطاقات الفاعلية وملكات الإبداع.

وهى وثقى - أيضا - بين غيبة الإيمان بهذا التمايز الحضارى - سواء بعزلة وانغلاق «المغايرة الكاملة» و«التناقض التام» - ومعه تنعدم ميادين التدافع والاستباق - أو بـ«تبعية التماثل والوحدة الحضارية» - ومعها يفقد التدافع دواعيه - ليثمر هذا الموقف - فى النهاية - ذبول طاقات الفاعلية ودواعى الإبداع الذاتى

خصوصية العصر.. وفاعلية الابداع

وإذا كان هذا هو الدور التأسيسى للإيمان بالخصوصية الحضارية ـ خصوصية التميز ـ فى الإيمان بالحاجة إلى نمط حضارى خاص ـ والحاجة هى داعية الفاعلية والإبداع.

فإن الإيمان بخصوصية «العصر» هى الأخرى ذات دور تأسيسى فى خلق دوافع الفاعلية وتحريك ملكات الإبداع.

فكما أن الذين لا يؤمنون بتميز حضارتهم عن الحضارات الأخرى يستعيضون عن الفاعلية والإبداع بنقل وتقليد ومحاكاة النماذج الحضارية الأخرى، ومذاهب الغير فى التقدم، وطرائق الآخرين فى النهوض.. فإن الحال سيكون كذلك عند الذين لا يؤمنون بخصوصية عصرهم وتميز زمانهم عن عصور وأزمنة الأسلاف.. فهم ـ إذا غاب عنهم الإيمان بخصوصية العصر وتميز الزمن ـ سيكتفون بنماذج السلف فى حل مشكلات التاريخ، وبطرائق القدماء فى العيش، وبأنماطهم فى التعامل مع وقائع المجتمعات التى عاشوا فيها.. ومن ثم ستذبل فيهم ملكات الفاعلية، وتتوارى الدوافع للإبداع.. فالنماذج مسطورة فى الكتب التراثية، والنقل والتقليد أكثر أمنا عند البعض، وأخف كلفة من معاناة فاعلية الإبداع!

لكن.. كما أن الحالة المثلى لعلاقة «الذات» الحضارية بـ«الآخر» الحضارى، هى تلك التى تقف عند حدود «التمايز» الذى يرى «المشترك الإنسانى العام» مع «الخصوصية الحضارية» ـ فيبرأ الموقف من «تبعية الذوبان» ومن «عزلة الانغلاق».. كذلك تكون الحالة المثلى فى علاقة «العصر الحاضر» بـ«الزمن السالف» هى التى تبرأ من «القطيعة المعرفية» مع الموروث الفكرى، براءتها من «الاكتفاء بهذا الموروث»!

وإذا كانت «الحداثة الغربية» هى داعية «القطيعة المعرفية» مع الموروث؛ لأنها تبتغيا إحلال «عصرها الغربى» محل «موروثنا الإسلامى».. فإن «الجمود والتقليد» ـ لدى البعض منا ـ هو الغلو المقابل لغلو هذه «الحداثة الغربية».. وبين هذين الغلوين يقف المنهاج الوسطى فى علاقة «العصر» بـ«الماضى» وعلاقة «المعاصرين» بـ«الأسلاف».

فكما يميز منهاج «التفاعل الحضارى» فى علاقة «الذات» بـ«الآخر» بين «المشترك الإنسانى العام» وبين «الخصوصيات الحضارية».. كذلك يميز منهاج «التجديد» ـ وهو وسط بين «حداثة القطيعة المعرفية مع الموروث» وبين «التقليد لكل الموروث» ـ فى الموروث، بين «المقدس الإلهى» ـ كما تمثل فى البلاغ الإلهى وفى بيانه النبوى: الكتاب.. والسنة ـ وبين «الفكر البشرى» الذى هو ثمرة للاجتهاد.. ففى المقدس: العلم الإلهى، الكلى، والمطلق، والمحيط، والخالد.. وهو الذى يحفظ إسلامية

الأمة، وإسلامية حضارتها وإسلامية اجتهادها وإبداعها عبر الزمان والمكان، وبدونه تتحول إلى أمم وإلى حضارات، بتغاير الزمان والمكان..

يميز «التجديد» بين هذا «المقدس الإلهى» وبين الاجتهاد الفكرى والتجارب الإنسانية فيلتزم بالأول - مع فقهه - ويحتضن الثانى - مع النقد له والاختيار منه، والبناء عليه، والتجديد فيه..

كذلك يميز منهاج «التجديد» بين «ثوابت» الموروث وبين «المتغيرات» فيه.. فـ«المناهج» غير «التطبيقات».. وما أجمعت عليه الأمة وتلقته بالقبول مغاير لما مثل مذهب فرقة، أو تجربة دولة، أو أعراف جماعة أو تقاليد ميزت إقليمًا من الأقاليم.

فـ«التجديد»: تطور لكنه يتم داخل النسق الفكرى، وانطلاقًا من ثوابته، والتزامًا بالمقدس الذى تخلّق من حوله ذلك النسق الفكرى -. وبهذا يفترق عن كل من «الحداثة» و«التقليد».. ففيه «اتباع» فى «الثوابت»، وتجديد فى «المتغيرات».. على حين تقيم الحداثة قطيعة معرفية مع الكل الموروث.. ويحاكى المقلدون كل الموروث.. وإذا كانت الحداثة لا تثمر إبداعًا: لأنها تحل «عصر» الآخر الحضارى محل «ماضينا».. فإن «التقليد الجامد» لا يحدث فعالية مبدعة؛ لأنه يكتفى بمحاكاة الموروث.. بينما التجديد هو الذى يحرك فى الأمة طاقات الفعل الإبداعى لبلورة «معاصرة متميزة»، محكوم تميزها بتميز «الأصالة» المتمثلة فى مقدسنا وفى ثوابتنا التراثية.

لقد عَرَفت معاجمنا وكشافات اصطلاحات الفنون فى حضارتنا «الهُوِيَّة» - والتى اشتق مصطلحها من «هُو.. هُو» بمعنى أصل الشىء وجوهره - بأنها «الحقيقة المطلقة، المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة فى الغيب المطلق»[1].. فهى: حقيقة الشىء أو الشخص المطلقة، المشتملة على صفاته الجوهرية، والتى تميزه عن غيره..»[2].

وهذه «الهُوِيَّة» التى تميز حضارتنا العربية الإسلامية عن الحضارات الأخرى، هى المقدس الموروث - الوحى وميراث النبوة - والثوابت الفكرية التى اجتمعت عليها مذاهب الأمة وتلقتها شعوبها بالقبول من تراث الأسلاف.. وخصوصية هذه «الهُوِيَّة» هى التى تجعل لنا - نحن «الخلف» - معاصرة متميزة - تبعًا لتميز هويتنا الحضارية - ومن ثم، فإنها هى التى تدعونا إلى إبداع فاعل وفاعلية مبدعة لصنع وبلورة خصوصية معاصرتنا، ونمطنا فى التقدم، ومذهبنا فى النهوض.. وبدونها نقع فى تقليد «الآخر» أو محاكاة «السلف» فتذبل فينا ملكات الفاعلية وطاقات الإبداع.

---

(١) الجرجانى (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

(٢) (المعجم الفلسفى) - وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م.

وإذا كان هذا هو المنهاج والقانون الحاكم لهذه القضية - الحاجة هى داعية الاختراع والإبداع - وبدون الإيمان بالخصوصية سيكون التقليد - للآخر. أو للسلف - هو البديل الأسهل لمعاناة فاعلية الإبداع.. فإن تاريخنا - بل تواريخ الحضارات جميعها - كان مسرحًا لصدق هذا القانون، ولنفع ثمرات تطبيقاته فى ذلك التاريخ..

■ إن الخلافة الراشدة - على عهد الراشد الثانى عمر بن الخطاب - قد أخذت عن الرومان «تجربتهم» و«خبرتهم» فى «تدوين الدواوين» - وهو أشبه ما يكون بالخبرات الإنسانية فى «النظامات» و«المؤسسات» و«التراتيب الإدارية».. ولكنها لم تأخذ القانون الرومانى على الرغم من أنه كان مبوبًا ومنظمًا فى «مدونة» «جستنيان» (٥٢٧ - ٥٦٥م) منذ ما قبل ظهور الإسلام.. وذلك لتميز الهوية الإسلامية بفلسفة خاصة فى التشريع والتقنين، فلسفة تشرع لإنسان هو «خليفة» لله فى استعمار الأرض.. فهو سيد فى الكون، وليس سيدًا للكون - كما رآه الإغريق والرومان - وحقوق هذا الإنسان هى واجبات إلهية وتكاليف دينية، محكومة بحقوق الله وبالشريعة الإلهية التى هى بنود عقد وعهد الاستخلاف.. فهى أعلى من مجرد «الحقوق».. مع ضبطها بحقوق الله - سبحانه وتعالى..

وهذا التميز الإسلامي في فلسفة التشريع والتقنين هو الذي حفز فاعلية إبداع الأمة في الاجتهاد الفقهي، فكان إبداع المسلمين لمذاهب الفقه، ولتقعيد هذا الاجتهاد في علم أصول الفقه.. ولولا هذا التميز لما كانت حاجة إلى هذا الإبداع المتميز، ولكانت أمتنا قد قلدت - ككل أمم الحضارة الغربية - فلسفة القانون الروماني في التشريع والتقنين.

■ ولقد كان المسلمون يعرفون - قبل إقامتهم نظام الخلافة الإسلامية - الكثير عن نظم الحكم الكسروية والقيصرية.. ومُلْك التَّجبُّر والقهر والحكم بالهوى.. كما كان بعضهم على بعض العلم بما سبق في التراث اليوناني من «ديمقراطية» دولة المدينة في «أثينا»..

لكنّ التميز الإسلامي في «نظرية الاستخلاف».. استخلاف الله للإنسان - الذي جسده الإسلام في «الأمة» - لا «الفرد» أو «الطبقة» - لأن الإسلام هو «دين الجماعة» - هذا التميز في نظرية الاستخلاف هو الذي حفز العقل المسلم ليبدع نظام الخلافة الإسلامية، الذي تكون فيه «الدولة» - الخلافة - استخلافًا للأمة التي هي مستخلفة لله - فجاءت هذه الخلافة نيابة عن الأمة التي استخلفها الله - ولم يقلد المسلمون نظامًا يدعي سلطانه الحق الإلهي - مسقطًا سلطة الأمة - أو يقف عند النيابة عن الأمة - مسقطًا التزام الأمة بشريعة السماء..

ولقد أدرك ابن خلدون (٧٣٢ - ٨٠٨هـ / ١٣٣٢ - ١٤٠٦م) هذا التميزَ لنظام الخلافة الإسلامي وحدد طبيعته، وهو يقارن بينه

وبين النظام الاستبدادى - نظام القهر والتغلب والهوى - وبين نظام الحكم بالسياسة العقلية، المتحرر من الشريعة السماوية، الذى يتغيا صلاح الدنيا وحدها - وهو ما نسميه فى عصرنا: النظام العلمانى-.

أدرك ابن خلدون هذا التميز، فتحدث عن ثلاثة نظم للحكم والدولة، فقال: «إنه لما كانت حقيقة المُلك أنه الاجتماع الضرورى للبشر، ومقتضاه: التغلب والقهر، وجب أن يرجع فى ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يُسلِّمها الكافة وينقادون إلى أحكامها.

فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية.

وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها، كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة.

وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط.. فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم.. فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى فى المُلك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى، فأجرَتْهُ على منهاج الدين ليكون الكل محوطًا بنظر الشارع.

فما كان منه - (المُلك) - بمقتضى القهر والتغلب، فجَوْرٌ وعدوان، ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة.

وما كان منه - (المُلك) بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضًا؛ لأنه نظر بغير نور الله، ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من

نور: لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مُغيّب عنهم من أمور آخرتهم. وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم، من مُلك: أو غيره.. وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط ﴿يعلمون ظاهرًا من الحياة الدنيا﴾ [الروم ٧] ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة، وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء.

فقد تبين من ذلك أن:

المُلك الطبيعى. هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة

والسياسى. هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار

والخلافة. هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها: إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. فهى فى الحقيقة. خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[1].

ولو لم يكن هذا التميز الإسلامى فى «نظرية الاستخلاف»، لجاء نظام الحكم الإسلامى تقليدًا أو محاكاة لأى من النماذج التى كانت سائدة وشهيرة فى ذلك التاريخ.. لكن هذا التميزَ هو الذى حفز العقل المسلم على فاعلية الإبداع لنظام جديد فى

(١) (المقدمة) ص ١٥٠، ١٥١ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢هـ

الحكم، غير مسبوق فى التاريخ.. وذلك حتى يكون هذا النظام قادرًا على تحقيق المقاصد الإلهية فى الاستخلاف.

■ ولتميز النظرة الإسلامية - فى تكريم الإنسان - بعدم التمييز - العرقى أو اللغوى - بين كل بنى الإنسان ﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيّبات وفضّلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠]. فلقد وجد العقل المسلم نفسه مدفوعًا بهذا التميز إلى إبداع نظام للشورى، يصبح فيه بلال الحبشى الذى أعتقه أبوبكر الصديق من رق العبودية - سيدًا يقول عنه الفاروق عمر بن الخطاب - وهو من هو فى قومه: «سيدنا أعتق سيدنا»!

ولولا هذا التميز الإسلامى فى تعميم التكريم لمطلق الإنسان، لأغرت ديمقراطية اليونان - والتى كانت حكرًا لقلة قليلة من الأحرار الأثينيين، دون الكثرة الكاثرة من العبيد، والمحترفين للعمل اليدوى، وسكان المستعمرات - لأغرت هذه الديمقراطية اليونانية العقل المسلم بتقليدها. لكنه وجد نفسه محتاجًا - كى يفى بحقوق التميز - إلى نظام شورى يحقق المقاصد الإسلامية فى تعميم التكريم الإلهى لمطلق الإنسان.

■ ولتميز التصور الإسلامى - فى مكانة الإنسان بالكون - بنظرية الاستخلاف التى وضعت الإنسان فى مكان الخلافة لخالق هذا الكون - سبحانه وتعالى - وجد العقل المسلم نفسه مدفوعًا بحاجات هذا التصور المتميز الذى جعل للإنسان مكانًا متميزًا - مدفوعًا إلى إبداع نمط جديد من «سياسة» الدولة والمجتمع والعمران..

فالإنسان الخليفة هو سيد فى الكون، لكنه ليس سيد الكون.. إنه ـ بعبارة الإمام محمد عبده ـ «عبد لله وحده، وسيد لكل شيء بعده»؛ ولذلك، فسلطة هذا الإنسان فى تقرير «سياسة» وتدبير الدولة والاجتماع والعمران قائمة ومقررة، لكنها ـ بحكم كونه خليفة ـ سياسة محكومة آفاق الحرية فيها، ونوعية التدبير لمفرداتها، بالشريعة الإلهية التى تمثل فى نظرية الاستخلاف وتعاقده. بنود عقد وعهد الوكالة والإنابة والاستخلاف..

ولذلك كان العقل المسلم مطالبًا بإبداع سياسة متميزة، تبعًا لتميز مكانة الإنسان ـ كما حددها التصور الإسلامى ـ فى هذا الكون.. سياسة تجمع بين ثمرات الاجتهاد الإنسانى والضوابط الشرعية، وتؤلف ما بين المصالح الدنيوية ومعايير السعادة الأخروية.. فكان إبداع الإنسان المسلم والحضارة الإسلامية لـ«السياسة الشرعية» التى لم تقف تدابيرها ونظمها وتقنيناتها عندما نطق به الوحى وبلغه الرسول ﷺ وإنما أضاف إليها الإنسان الاجتهادات المدنية التى تواكب المتغيرات وتستجيب للمستجدات.. فتميزت عن سياسة الكهنوت النصرانى ـ فى دولة الحكم بالحق الإلهى ـ تلك التى حصرت السياسة فيما جاء به اللاهوت، وتميزت كذلك عن السياسة العقلية المحضة التى لم تضبط الاجتهاد العقلى بضوابط الشرع وحدود الله.

نعم.. لقد أبدع العقل المسلم علم السياسة الشرعية.. وهو معْلَمٌ متميز فى سياق التطور الحضارى للحضارات الإنسانية، لم تعرفه تلك الحضارات التى همشت الإنسان بالفكر الجبرى.. أو بالفكر

الباطني.. ولا تلك التي ألّهت الإنسان، فحررت سياسته من شريعة السماء.. وكان ذلك الإبداع المسلم المتميز - في السياسة الشرعية - ثمرة لتميز التصور الإسلامي في الاستخلاف.

ولجمع هذه السياسة الشرعية بين الاجتهاد الإنساني وبين الضوابط الشرعية والمقاصد الإلهية، كانت «المصلحة» فيها «مصلحة شرعية معتبرة»، وليست مطلق «مصلحة».. وكانت غايات تدابيرها تحقيق مصالح الدنيا والآخرة، لا مصالح إحداهما دون الأخرى، وكانت حقوق الإنسان فيها مضبوطة بحقوق الله، وكانت الضوابط الشرعية فيها - جميعها - مصالح معتبرة للإنسان.. فكانت - هذه السياسة الإسلامية - جزءًا من الشريعة، حتى عندما تكون اجتهادًا إنسانيًا وإبداعًا بشريًا، لم ينزل به الوحي ولم ينطق به الرسول ﷺ.

ولقد أجاد الإمام ابن عقيل: أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي (٤٣١ - ٥١٣هـ/ ١٠٤٠ - ١١١٩م) الوصف لتميز هذه السياسة الإسلامية عندما قال - وهو يحاور من لم يفهم تميزها هذا -: «إننا لا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها. وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي. وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع.. فالسياسة: ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحي.. وتقسيم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة، وسياسة، كتقسيم غيرهم الدين إلى: شريعة، وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل، ونقل،

وكل ذلك تقسيم باطل، بل السياسة، والحقيقة، والطريقة، والعقل، كل ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح، وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة، لا قسيم[1] لها، والباطل ضدها ومنافيها. إن السياسة العامة جزء من أجزاء الشريعة، وفرع من فروعها.. وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها..»[2].

هكذا تميزت السياسة الشرعية بالجمع بين «الإلهي» و«الإنساني»، تبعًا لتميز مكانة الإنسان في الكون، بسبب فلسفة التصور الإسلامي المتميزة في نظرية الاستخلاف.. فكان هذا التميز مصدرًا وحافزًا ومنطلقًا لفعالية إسلامية، أبدعت في السياسة علمًا لم تتعارف عليه ولم تعرفه الحضارات الأخرى.

■ وبسبب هذا التميز للسياسة الشرعية ـ عن سياسة الكهانة وعن السياسة اللادينية ـ اقتضى هذا التميز السياسي تميزًا في فقه المعاملات والقانون الحاكم للمجتمع الإسلامي.. فكان ذلك حافزًا للعقل المسلم على إبداع فقه متميز، انضبط فيه الاجتهاد الفقهي بمبادئ الشريعة وقواعدها وحدودها ومقاصدها، وبالفلسفة الإلهية في التشريع..

فالشريعة: وضع إلهي ثابت.. والفقه اجتهاد الفقهاء محكومًا بالشريعة الإلهية الثابتة.. والله ـ سبحانه وتعالى ـ هو الشارع،

---

(١) القسيم: شطر الشيء المقسوم، أصبح مقابلاً ومغيرًا، أما القسم فهو جزء من الكل.

(٢) ابن القيم (إعلام الموقعين) جـ ٤ ص ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٥. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م و(الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ص ١٧، ١٩، ٥٠. تحقيق د. جميل غازي طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

ولا يسمى فقيهًا.. ومجتهدونا: فقهاء، وليسوا بمشرعين.. وثمرات اجتهاداتهم فى فقه المعاملات: إبداع إسلامى متميز فى القانون، لم تعرفه المنظومات القانونية الأخرى، سواء منها تلك التى وقفت فى القانون عند اللاهوت، دون اجتهاد فقهى.. أو تلك التى عرفت الاجتهاد الفقهى غير المضبوط بشريعة السماء..

وعن حقيقة تميز هذا الإبداع الإسلامى فى الفقه، والذى جعل هذا الفقه جامعًا لـ«المصلحة» و«الضمير».. وضابطا «المنفعة» بـ«الأخلاق»، يقول واحد من خبراء المستشرقين فى الفقه الرومانى والفقه الإسلامى - المستشرق - دافيد سانتيلانا: «إن الخضوع لهذا القانون الإسلامى إنما هو واجب اجتماعى وفرض دينى فى الوقت نفسه. ومن ينتهك حرمته أو يشق عصا الطاعة عليه لا يأثم تجاه النظام الاجتماعى. بل يقترف خطيئة دينية أيضًا؛ لأنه «لا حقّ ثمّ لما ليس لله فيه نصيب».

فالنظام القضائى والدين، والقانون والأخلاق هما شكلان لا ثالث لهما لتلك الإرادة التى يستمد منها المجتمع الإسلامى وجوده وتعاليمه. فكل مسألة قانونية إنما هى مسألة ضمير وتحكيم عقلى بذاتها. وكل مسائل الفقه كان مرجعها الأخير علم الكلام.. إن الصبغة الأخلاقية تسود القانون، والعلاقة تقترب غالبًا لتوحد بين القواعد القانونية والتعاليم الأخلاقية توحيدًا تامًا. وكل اتفاق أو عقد يتهيأ فيه موضوع علاقة قانونية ذات صبغة أخلاقية لهو أسمى درجة من أن يكون محض منفعة.. وهكذا ترسم الأخلاق والآداب فى كل مسألة حدود القانون. فنجد

أنفسنا وقد بلغنا مرحلة «الحق المطلق» الذى هو أساس المجتمعات المتمدنة قاطبة».

ثم يمضى «سانتيلانا» فيتحدث عن تميز هذا الإبداع الإسلامى فى الفقه ـ والذى حكمته الشريعة الإلهية، وهى ثابت ومطلق ـ عن الإبداع الغربى فى القانون، فيقول:

«إن معنى الفقه والقانون بالنسبة إلينا وإلى الأسلاف مجموعة من القواعد السائدة التى أقرها الشعب. إما رأسا أو عن طريق ممثليه. وسلطانه مستمد من الإرادة والإدراك وأخلاق البشر وعاداتهم إلا أن التفسير الإسلامى للقانون هو خلاف ذلك. وعبثًا نحاول أن نجد أصولاً واحدة تلتقى فيها الشريعتان الشرقية والغربية (الإسلامية والرومانية) كما استقر الرأى على ذلك. إن الشريعة الإسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادئ الثابتة لا يمكن إرجاعها أو نسبتها إلى شرائعنا وقوانيننا؛ لأنها شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلاً..»[1].

ولو لم يكن هذا التميز فى المرجعية الدينية للفقه الإسلامى، وفى الضوابط الإلهية لاجتهادات فقهاء الإسلام، وفى الفلسفة الشرعية لتقنين فقه المعاملات الإسلامى ـ لاستعار المسلمون مدونة «جستنيان» ـ فى القانون الرومانى ـ مع أخذهم من الرومان تدوين الدواوين منذ عصر الفاروق عمر بن الخطاب.

---

(١) (القانون والمجتمع) بحث منشور بكتاب (تراث الإسلام) ص ٤١١، ٤٣١، ٤٣٨، ترجمة: جرجيس فتح الله. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

لكن هذا التميز هو الذى صرف المسلمين عن استعارة القانون الرومانى ـ المفصل والمبوب والمنظم ـ وهو الذى حفز العقل المسلم إلى الإبداع الفقهى، واستنفر طاقات الفعالية لدى فقهاء المسلمين، حتى بنوا ذلك الصرح الإسلامى فى فقه المعاملات.. وهو صرح دائم التجدد والارتفاع والاتساع بتوالى المستجدات فى واقع الحياة وشئون العمران.

■ كذلك ميزت نظرية الاستخلاف الإسلامية آفاق «العمران الإسلامى» ـ وهو ما درجنا على تسميته بالحضارة الإسلامية ـ فشملت هذه الآفاق الدين مع الدنيا، جاعلة الدين واحدًا من الضرورات التى يتأسس عليها العمران.. فمقومات العمران ليست الدين وحده، وأيضًا ليست متحررة من الدين ولا منفصلة عنه..

ولقد حفز هذا التميز فعاليات الإبداع فى العقل المسلم، فاستخلص من النصوص الشرعية التى تواترت تواترًا معنويًا ـ مبحث «مقاصد الشريعة»، الشامل لـ«الضرورات» ـ وهى التى لابد منها فى قيام مصالح الدين والدنيا، وبدونها تختل استقامة المصالح، فتتهدد الحياة فى الدنيا، والنجاة والنعيم فى الآخرة..

وهذه الضرورات هى خمس:

١ـ الحفاظ على الدين، وإقامته تهذيبًا للنفس، وسياسة للدنيا بشريعته.

٢ـ والحفاظ على الإنسان، خليفة الله ـ سبحانه وتعالى ـ فى استعمار الأرض.

٣ـ والحفاظ على العقل الإنسانى، ملكة يحصّل بها الإنسان الصواب البشرى ليزامل الصواب الذى جاء به الوحى فى هداية الإنسان.

٤ـ والحفاظ على النسب والعرض: تلبية للفطرة الإنسانية السوية، وتنمية لعوامل الاختصاص الحافزة على السعى والإبداع.

٥ـ والحفاظ على المال، بما يعنيه من حلّ الكسب، ورشد الإنفاق، وخير الاستثمار، والتكافل الجامع بين جسد الأمة، المُستَخلَفة عن الله فى التمتع بالأموال والثروات.

ومع «الضرورات» ـ وتاليًا لها فى مقومات العمران الإسلامى ـ تأتى «الحاجات»، وهى التى يتوقف على وجودها «التوسعة، ورفع الضيق المؤدى فى الغالب إلى الحرج والمشقة»..

وبعد «الضرورات» ـ وتاليًا لها فى هذه المقومات ـ تأتى «التحسينات» التى يؤدى وجودها وتحققها إلى زينة العمران وكماله بمحاسن العادات[1].

والمتأمل فى هذا المبحث الإسلامى فى مقاصد الشريعة يجد نفسه أمام نظام لمقومات العمران الإسلامى.. حفز العقل الإسلامى على بلورته وصياغة معالمه ـ استخلاصًا

(١) الشاطبى (الموافقات فى أصول الأحكام) جـ٢ ص ٤ ـ ٦. تحقيق: محيى الدين عبدالحميد. طبعة القاهرة مكتبة ومطبعة محمد على صبيح ـ بدون تاريخ. وانظر ـ كذلك ـ عبدالوهاب خلاف (علم أصول الفقه) ص ٢٠٠ ـ ٢٠٥ طبعة دار القلم ـ الكويت ـ سنة ١٩٧٢م.

واستنباطًا من النصوص المتواترة تواترًا معنويًا - تُمَيُّزُ التصور الإسلامى - فى الاستخلاف - بالعلاقة الجامعة والعروة الوثقى بين المرجعية الدينية وبين الإبداع الإنسانى فى إقامة العمران البشرى.

وبدون هذا التميز فى التصور، ما كان العقل المسلم ليجد الدافع والحافز على إبداع هذا النمط الخاص فى مقومات العمران.

■ ولتميز التصور الإسلامى فى علاقة «اللُّطف الإلهى» بـ«الإبداع البشرى»، وتزامل «هداية السماء» مع «العقل الإنسانى»، وتساند «الكتاب» - وفيه الإصابة التى جاءت بها الرسالة السماوية - مع «الحكمة» التى هى «الإصابة فى غير النبوة»[1].. لتميز هذا التصور الإسلامى - على هذا النحو - قامت فى الفكر الإسلامى الحوافز والدوافع لإبداع «عقلانية إسلامية مؤمنة»!

فإذا كانت «عقلانية اليونان» لم تلتزم الإيمان الدينى: فلأنها كانت ثمرة لبيئة خلت من «الوحى» و«النقل» الدينى، وإذا كانت «عقلانية النهضة الأوربية الحديثة» قد نهجت نهج العقلانية اليونانية فى التحرر من الدين: فلأنها كانت رد فعل مناهضًا للاهوت ناصب العقل والعقلانية أشد العداء..

لكن الحال الإسلامى - فى هذا الأمر - قد كان مختلفًا كل الاختلاف..

(١) فيما رواه البخارى: «الحكمة الإصابة فى غير النبوة».

فالمعجزة الإسلامية ـ القرآن الكريم ـ لم تأت ـ كالمعجزات المادية للخالين من الرسل ـ لتدهش العقل وتعجزه وتشل فعالياته، وإنما جاءت لتحفزه على النظر والتفكر والتدبر والتفقه ليفقهها، ويدرك أسرار إعجازها، ويميز متشابهها من محكمها، وليفقه ـ أيضًا مع آياتها ـ آيات الله فى الأنفس والآفاق. فهى ـ لذلك ـ معجزة عقلية، تستنفر العقل للفعل، وتحتكم إليه فى الفقه، وتعينه على معرفة ما لا يستطيع ـ لنسبية إدراكه ـ أن يستقل بمعرفته من نبأ الغيب والأحكام التعبدية فى الدين.

ولذلك كان حفز هذا التصور لفلاسفة الإسلام على أن يبدعوا فلسفة تقيم البراهين العقلية على صدق الإيمان الدينى لا فلسفة تنقض الإيمان الدينى، وتحلّ الميتافيزيقا محل الدين ـ فلسفة عرفت «العقلانية المؤمنة» ـ لأول مرة فى تاريخ الفلسفات ـ أداة لإقامة البراهين على العقائد الدينية ـ كما حدث فى علم التوحيد الإسلامى: علم الكلام ـ الذى هو فلسفة الإسلام.

كما حفز هذا التصور فلاسفة الإسلام على أن يبدعوا فى «المعرفة» نظرية تفردت بها حضارتنا دون غيرها من الحضارات.. فلم يقفوا ـ كما صنع فلاسفة الغرب ـ بمصادر المعرفة عند «عالم الشهادة» وحده، و«الواقع والكون» دون سواه ـ قاصرين المعرفة الحقة والحقيقة المعرفية على هذا المصدر المنظور وحده ـ وإنما اعتمد فلاسفة الإسلام ـ لمصادر المعرفة ـ كتابى الله ـ سبحانه وتعالى ـ كتابه المسطور، بآياته المقروءة.. وكتابه المنظور، بآياته المبثوثة فى الأنفس والآفاق، فتكاملت

فى هذه النظرية مصادر المعرفة، وتوازنت، عندما قامت على ساقين جامعتين لمصادر معارف «الغيب» و«الشهادة».. وكذلك كان التكامل فى «سبل المعرفة» عند فلاسفة الإسلام.

فعلى حين وقف التصور «الوضعى.. والمادى» ـ فى الحضارة الغربية ـ بسبل المعرفة عند «العقل» و«التجربة» وحدهما.. ووقف التصور «الباطنى.. والغنوصى»[1] عند «الذوق» و«الهبة» وحدهما.. فإن فلاسفة الإسلام الذين عبّروا بحق عن هذا التصور الإسلامى ـ قد اعتمدوا ـ فى سبل المعرفة ـ أربع هدايات وسبل لتحصيل المعرفة الإنسانية، هى: «العقل»، و«النقل ـ الوحى» و«التجربة»، و«الوجدان» وهى سبل لا تعمل فرادى، معزولاً كل منها عن الآخرين، وإنما تتكامل على النحو الذى تصبح فيه منظومة واحدة، فتكون عقلانيتها مؤمنة.. ونقلها مؤسسًا على العقلانية المؤمنة.. وتجربتها لونًا من «العلم النافع» الذى هو عبادة تنمى خشية العلماء لله بنماء اكتشافهم للأسرار التى أودعها ـ سبحانه ـ فى المخلوقات ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر ٢٨].. كما يصبح «وجدانها» ملكة تضيف إلى سبل المعرفة الأخرى، بدلاً من أن تنكرها وتتنكر لها ـ كما هو حالها عند أهل الباطن والغنوص.

---

(١) الغنوصية: نسبة إلى «غنوصيص» أى المعرفة: نزعة فلسفية ودينية، ازدهرت فى المناخ الحضارى الهلينى وهى قائمة على أن «المعرفة» هى طريق الخلاص.. وهى نزعة باطنية حلولية، أسهمت فى تكوين معالمها الإشراقية الفارسية القديمة، والقبالة الإسرائيلية.. وهى لا تعتمد النقل أو العقل بقدر ما تعتمد الذوق ومجاهدات التجربة الذاتية.

تلك هى حقيقة الإبداع الإسلامى فى الفلسفة الإسلامية.. وفى العقلانية المؤمنة.. وفى نظرية المعرفة المتميزة. وهو إبداع حفز إليه ودعا له واستنفر العقل المسلم لصياغة بنيانه: تميز التصور الإسلامى للعلاقة بين مصادر المعرفة، والروابط بين سبل تحصيلها.. تميز هذا التصور الإسلامى عن نظائره الأخرى، مادية كانت أو باطنية.

وإذا كانت هذه الفلسفة الإسلامية المتميزة قد تبلورت فى: «علم التوحيد ـ الكلام ـ الإسلامى» انطلاقًا من القرآن الكريم، وامتثالاً لأوامره بالتعقل والتفكر والتدبر والنظر والفقه.. واستجابة لحاجات العقيدة الإسلامية فى مواجهة التحديات الدينية والفلسفية التى ظلت قائمة فى إطار الدولة الإسلامية ـ بعد الفتوحات ـ إعمالاً لمبدأ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. وهو إنجاز فلسفى سبق ترجمة الفلسفة اليونانية إلى العربية بأكثر من قرن من الزمان.. فإن ترجمة المسلمين لما ترجموا من فلسفة اليونان لم يكن القصد منها جعل هذه الفلسفة اليونانية فلسفة للمسلمين، ولا إحلالها محل علم التوحيد الإسلامى.. وإنما كانت هذه المترجمات الفلسفية «سلاحًا ـ عقلانيًا ـ يونانيًا» استعان به المسلمون فى مواجهة «الغنوصية ـ الباطنية» التى امتزجت فيها مواريث فارسية إشراقية، ببقايا إسرائيلية، بالأفلاطونية والأفلوطينية[1].. وكانت هذه «الغنوصية»

(١) الأفلاطونية: نسبة إلى الفيلسوف اليونانى أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق م) ولقد أسهمت نظريته فى عالم المثل فى تكوين الفلسفة الإشراقية.. أما الأفلوطينية فنسبة إلى أفلوطين (٢٠٤ ـ ٢٧٠م) الذى كان إسهامه أكبر فى الفكر الغنوصى والباطنى

هى الخطر الأشد فى مواجهة الإسلام، تهدد نقاءه، وتحاول أن تصنع معه ما صنعت مع النصرانية التى تحولت ـ بسبب هذه «الغنوصية» ـ إلى فلسفة حلولية ومجموعة من الأسرار الباطنية، ترمز إليها «طقوس» هى أقرب إلى الوثنية منها إلى التوحيد!

ولما كان أهل الباطن والغنوص ـ فى ذلك التاريخ ـ يحترمون منطق اليونان وفكر اليونان أكثر من احترامهم منطق القرآن وفكر الإسلام ـ كحال المتغربين فى عصرنا! ـ فلقد استعان فلاسفة الإسلام على كسر شوكة «باطنيتهم» بفلسفة اليونان، وبعقلانية أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ق.م) بالذات!

فابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ/ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م) ـ وهو من أوائل وأكابر الذين بسطوا للفلسفة اليونانية ـ فى تراثنا ـ الموسوعات الكبرى ـ مثل (الشفاء) و(اللواحق) ـ يقول إنه قد بسط هذه الفلسفة لا باعتبارها الفلسفة الحقة، وإنما «**هى كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين[1]، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم**»!

وينبه على أنه قد نثر فى هذه الكتب انتقادات وإضافات يعرف المتخصصون مقاصدها فى «إكمال ما أرادوه وقصروا فيه ولم يبلغوا أربهم منه» مع المجاهرة «بمخالفتهم فى الذى لم يمكن الصبر عليه»!

---

(١) تيار فى الفلسفة اليونانية، ينحو نحو الأرسطية

ثم يعلن لأصحابه أنه لا يعتبر هذه الفلسفة اليونانية - (التى قدمها فى «الشفاء» وفى «اللواحق») - فلسفته المعبرة عن آرائه.. فيقول لهم: «ولكنكم - أصحابنا - تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره، وطول المدة التى بين حكمنا الأول والثانى نثق بأكثر ما قضيناه وحكمنا به واستدركناه، ولا سيما فى الأشياء التى هى الأغراض الكبرى. ولما كانت الصورة هذه، أحببنا أن نجمع كتابا يحتوى على أمهات العلم الحق الذى استنبطه من نظر كثيرًا، وفكر مليًا، ولم يكن من جودة الحدس بعيدًا. فمن أراد الفلسفة على ما هى بالطبع، وعلى ما يوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة. فعليه بكتابى (الفلسفة المشرقية). وأما العامة - من مزاولى هذا الشأن - فقد أعطيناهم فى «كتاب الشفاء» ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم، وسنعطيهم فى «اللواحق» ما يصلح لهم، زيادة على ما أخذوه.»[1]!

وانطلاقًا من هذه الحقيقة الهامة - التى تخفى على الكثيرين! - قطع المستشرق الألمانى «بكر» (كارل هينرش Becker, C.H ١٨٧٦ - ١٩٣٩م) بأن المسلمين إنما ترجموا الفلسفة اليونانية لمواجهة خطر «الباطنية - الغنوصية»، التى كانت تتحدى الإسلام، وليست لتكون فلسفة الإسلام.. فيقول: «إننا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية المجسدة فى «الغنوص»، يتكرر من جديد فى الإسلام، فى القرون الأولى.

---

(١) أورد هذا النص المستشرق الإيطالى «نلينو» فى بحثه (محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية) - وهو منشور - بترجمة د. عبد الرحمن بدوى - فى كتاب (التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية) ص ٢٧٨ - ٢٨٢. طبعة القاهرة ١٩٦٥م.

فالإسلام كان معاديا للروح الهلّينية[1]. والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيرًا مضادًا للروح الهلّينية، في عصر تغلغلت فيه الهلينية. وفي اللحظة التي تخطى فيها الإسلام حدود مهده الأول، بدأ الصراع والتصادم. فتكوّنت جبهة كفاح فريدة في بابها، فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا، كما يسيران في كل مكان، جنبًا إلى جنب وفي وصف واحد. لكنهما في كفاحهما ضد «الغنوص»، الذي لا يعترف لأحد بسلطان، يهيبان بالروح اليونانية الحقيقية (الفلسفة اليونانية) كي تساعدهما.

لقد كان الغنوص يحارب الإسلام دينيًا وسياسيًا، وفي هذا النضال استعان الإسلام بالفلسفة اليونانية. فكأن الإسلام الرسمي قد تحالف إذن مع التفكير اليوناني والفلسفة اليونانية ضد «الغنوص». ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون (١٧٠ ـ ٢١٨هـ/ ٧٨٦ ـ ٨٣٣م) للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية ـ وقد اعتاد الناس أن يفسروا هذا ـ حتى الآن ـ بارجاعه إلى ميل المأمون إلى العلم وحبه له ـ ولو كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب، لكان «هوميروس»[2] أو أصحاب المآسي من بين من ترجمت كتبهم أيضا، لكن الواقع هو أن الناس لم يحفلوا

(١) الهلّينية: هي حضارة الإغريق، ومثلهم وفلسفتهم ونمط معيشتهم: أي النموذج اليوناني القديم في النظرة إلى الكون والحياة، والعلاقات الإنسانية، ومكونات العقل، ومعايير السلوك، ومنظومة القيم.

(٢) أشهر شعراء الإغريق (القرن التاسع قبل الميلاد). وهو صاحب «الإلياذة» و«الأوديسة»، وهما من أكثر ملاحم الشعر الإغريقي شهرة وتأثيرا.

بها، ولم يشعروا بحاجة ما إليها.. لقد ترجمت كتب الأطباء للحاجة العملية إليها.. ولعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت ـ بالضرورة ـ عن حاجة عملية كذلك»[1].

فنصوص القدماء ودراسات المعاصرين شاهدة على أن الفلسفة الإسلامية، والعقلانية الإسلامية، ونظرية المعرفة الإسلامية، جميعها أنساق فكرية متميزة عن نظائرها فى الحضارات الأخرى.. وتميز التصورات الإسلامية، وخصوصية الحضارة الإسلامية هى التى حفزت العقل المسلم إلى فعالية الإبداع المتميز فى هذه الميادين.

■ بل إن هذا التميز فى التصورات، والخصوصية فى الحضارة، والتى أثمرت إبداعًا متميزًا فى الفلسفة.. والعقلانية.. ونظرية المعرفة ـ قد حفز العقل المسلم إلى التطلع نحو «منطق» متميز عن المنطق الأرسطى ـ رغم الاستقبال المُرَحِّب الذى لقيه هذا المنطق فى حضارة الإسلام ـ.. فالإمام الشافعى (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ/ ٧٦٧ ـ ٨٢٠م) وشيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/ ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨م) قد تطلعا إلى بناء منطق إسلامى، وذلك بعد نقدهما للمنطق الأرسطى، وتقرير الشافعى ارتباط «المنطق» بـ«اللغة» و«العقيدة».. ومن ثم خطل وخطأ تبنى منطق أثمرته «اليونانية» و«الوثنية» ليكون ميزان النظر فى حضارة لغتها «العربية» وعقيدتها «التوحيد»[2].. وتقرير ابن تيمية: تقييد

(١) بكر ـ بحث (وارث ووارث) ـ منشور فى المصدر السابق. ص ٧ ـ ٩، ١١.

(٢) د. على سامى النشار (مناهج البحث عند مفكرى الإسلام) ص ٣٧٨. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧م.

المنطق الأرسطى للفطرة الإسلامية بقوانين صناعية متكلفة فى «الحد»[1] و«الاستدلال».. وعجزه عن الوفاء باتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجات الإنسانية المتغيرة[2].. وذلك فضلاً عن غير الشافعي وابن تيمية من نقاد هذا المنطق الأرسطى.. ناهيك عن الجهود التى أبدعها المسلمون ـ متكلمين، وأصوليين، وفقهاء ـ فى إبداع قواعد منهج إسلامى بديل، يعتمد على الاستقراء، وليس على مجرد القياس.. وهى الجهود التى توجت بتبلور المنهج التجريبى، الذى طوى صفحة المنطق الأرسطى طياً كاملاً[3].

حدث ذلك النقد.. والإبداع للبديل المنطقى لتميز المنطلقات والتصورات الإسلامية عن نظيرتها اليونانية.. فكان هذا التميز هو داعية الفعالية.. والحافز على الإبداع.

■ ولمخالفة التوحيد الإسلامى للوثنية اليونانية.. ولأن هذا التوحيد قد طبع حضارتنا الإسلامية بطابعه، تنزهت آداب الأمة وفنونها عن استخدام رموز الوثنية فى آدابها وفنونها. فشاعت فى آدابنا وفنوننا روح التوحيد، ورموز الواقع، والإشارات إلى تاريخ الأمة ووقائع مسيرتها الحضارية.. وكان إعراضها عن ترجمة ملاحم الإغريق وأساطيرهم، تلك التى تجسدت فيها وثنيتهم وصراعات معبوداتهم، وتصوراتهم التى ألّهت الأبطال؛

(١) الحد ـ فى القضية المنطقية ـ هو أحد طرفى القضية ـ المحمول أو الموضوع ـ وفى القياس هو الطرف الأكبر أو الأوسط أو الأصغر فيه. والحد ـ فى العربية ـ هو التعريف، أى القول الدال على ماهية الشىء.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٩.

(٣) فى المصدر السابق دراسة وافية لهذا الموضوع.

ولعل المقارنة بين الإبداع الإسلامى للإشارات والرموز العربية الإسلامية فى آدابنا وفنوننا التراثية، وبين المحاكاة والتقليد لدى أدبائنا المعاصرين الذين تغربوا ـ المحاكاة والتقليد ـ للرموز التوراتية والإنجيلية والغربية ـ من مفردات «نشيد الإنشاد» إلى الشاعر الإنجليزى إليوت (١٨٨٨ ـ ١٩٦٥م)، لعل هذه المقارنة أن تكون شاهدًا على فعل التميز الحضارى فى الإبداع والفاعلية. وفعل التبعية الحضارية فى كسل التقليد والمحاكاة!

فالتميز الحضارى العربى الإسلامى هو الذى أشاع روح العروبة ورموز الإسلام فى آداب الأمة وفنونها، ولولاه، لما كان هذا الإبداع العربى الإسلامى المتميز فى هذا الميدان.

■ وحقائق العلم الطبيعى: مشترك إنسانى عام؛ لأنها ـ كموضوعاتها ـ لا تتغاير بتغاير الحضارات، ولا تتلون باختلاف عقائد الباحثين فيها.. ولذلك أخذ العرب والمسلمون هذه العلوم الطبيعية عن الإغريق والهنود.. وبدأت الترجمة إلى العربية بعلوم الصنعة فى النصف الثانى من القرن الهجرى الأول ـ نقلاً عن مدرسة الإسكندرية بريادة الأمير الأموى خالد ابن يزيد (٩٠هـ/ ٧٠٨م) ـ.

لكن التصور الإسلامى المتميز لمكانة الإنسان فى الكون كخليفة لله ـ سبحانه وتعالى ـ وهو التصور الذى يجعل من كل أعمال الإنسان فى سائر ميادين العمران عبادة لله، قد ميز فلسفة العلوم الطبيعية فى الحضارة الإسلامية، وإن لم يميز حقائقها وقوانينها تمييزًا كيفيًا ونوعيًا.. فتميزت دوافع البحث فيها، فلم

تعد مجرد استجابة لتلبية الحاجات الدنيوية، وإنما مارسها العلماء باعتبار ممارساتهم لها طاعة لأمر الله ـ سبحانه وتعالى ـ بالنظر فى آيات الله فى الخلق والأنفس والأكوان. وكانت اكتشافاتهم لأسرار الله فى الكون المادى آيات وظفوها فى دعم الإيمان الدينى بخالق هذه الآيات، والمعين لهم على اكتشافها.. فكان التقدم فى اكتشاف أسرار الخليقة تنمية لخشية الله، وبرهنة على الإيمان الدينى، وليس تجبرًا إنسانيًا يغرى بإحلال العلم مكان الدين، كما كان الحال مع العلم الغربى فى سياق الحضارة الغربية.

كذلك كان الضبط الإسلامى لتوظيف حقائق وقوانين وكشوف هذه العلوم.. ضبطها بأخلاقيات الإسلام، وحياطتها بقيمه، وتوجيهها لتحقيق المقاصد الشرعية التى جاء بها الدين. ومن هنا جاء الإبداع الإسلامى المتميز حتى فى ميدان العلوم الطبيعية التى لا تتمايز حقائقها باختلاف الحضارات.. وتجلى هذا التميز فى اجتماع العلم الدينى والعلم الإنسانى والعلم الطبيعى فى ممارسات العالم المسلم الموسوعى، فانعكست فلسفة المنهاج الإسلامى الشامل فى الموسوعية التى تجاورت فيها وتكاملت ألوان العلم.. كما انعكس هذا التميز فى فن التأليف، الذى أشاع فى مؤلفات العلم الطبيعى روح التدين حتى كأنها مؤلفات فى علوم الدين!

ففى الحضارة الغربية ـ إن فى جاهليتها الإغريقية أو فى نهضتها الحديثة ـ أدت الروح المادية والفلسفة الوضعية إلى

إسهام العلم الطبيعي في تكوين «العقلية الملحدة»، وذلك دون أن يكون الإلحاد من مقاصد مباحث تلك العلوم، وذلك خلال دراستها للعالم وكأنه عالم بلا خالق، ومن خلال تناولها للمادة وظواهرها انطلاقًا من الأسباب المادية وحدها، دونما إشعار للدارس والقارئ بأن هناك قوة غير مادية ولا ملموسة وراء هذه الأسباب المادية الملموسة..

لكن هذه العلوم ذاتها، بحقائقها وقوانينها، يمكن أن يقال - دون مبالغة - إنها قد تدينت في السياق الحضاري الإسلامي، فهي قد دُرست، وتم إبداع المسلمين بمبادينها؛ تحقيقًا لفريضة إلهية تدعو إلى النظر في خلق السموات والأرض، وليس التماسًا لسبل تناهض الدين وتزعزع الإيمان، وهي قد عرضت حقائقها وقوانينها، لا كبرهان على إمكانية استغناء العقل بالعلم عن «السمعيات» و«الغيبيات»، وإنما باعتبار أنها خطوة على درب العلم الإنساني الممتد إلى غير حدود، والذي هو نسبي، بالقياس إلى العلم المطلق والكلي والمحيط الذي استأثر به الله - سبحانه وتعالى - ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، حتى لقد رأينا مؤلفات علماء هذه العلوم - في حضارتنا الإسلامية - تعرض للظواهر والحقائق والقوانين بروح الفقهاء والمتكلمين.. يبدءون بحمد الله، والصلاة والسلام على رسوله.. وكذلك ينتهون.. ويؤكدون أن «الله أعلم»، كلما فتح الله عليهم بفتح علمي جديد!

فالتيفاشى (٥٨٠ ـ ٦٥١هـ/ ١١٨٤ ـ ١٢٥٣م) عندما يكتب فى «الجيولوجيا» كتابه (أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار) يفتتحه بـ«الحمد لله. بسم الله الرحمن الرحيم. وبه نستعين»[1]. كما يصنع الفقهاء والمتكلمون المسلمون.. وكذلك يصنع كل علماء العلوم الطبيعية فى حضارتنا الإسلامية، والذين كان الكثيرون منهم علماء فى علوم الشريعة أيضًا.. فقهًا، وكلامًا، وتفسيرًا، وحديثًا، بل ومتصوفة، يعيشون ـ مع تجارب العلوم الطبيعية ـ تجارب المتصوفة، وما فيها من رياضات روحية ومجاهدات!

فابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ/ ١١٢٦ ـ ١١٩٨م) كان الناس يفزعون إلى فتواه فى الفقه كما يفزعون إلى فتواه فى الطب.. فهو الطبيب المجرب، والفقيه الأصولى المتكلم الحكيم، وصاحب «الكليات» ـ فى الطب ـ و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ـ فى الفقه ـ و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ـ فى تدين الحكمة وتفلسف الشريعة ـ و«مناهج الأدلة فى عقائد الملة» ـ فى علم الكلام والتوحيد.

وابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ/ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م) كان «الشيخ الرئيس» فى «الشرعى» وفى «المدنى».. فى «الإلهيات» وفى «الطبيعيات».. فى «التصوف» وفى «النبات والحيوان» و«الهيئة» جميعًا.. فمن آثاره فى الطب «القانون».. وفى الحكمة والإلهيات «الشفاء» و«المعاد» و«أسرار الحكمة

---

(١) انظر ص ٣٧ من هذا الكتاب ـ تحقيق د. محمد يوسف حسن، د. محمود بسيونى خفاجة ـ طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م

المشرقية».. وفى التجريب والطبيعة «النبات والحيوان»، و«الهيئة» و«أسباب الرعد والبرق»... إلخ.

والبغدادى: أبو منصور عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) - وهو الذى اشتهر بإبداعاته المتميزة فى أصول الدين - كان المبرز فى الحساب.. وفى الهندسة.. حتى لقد قالوا إنه كان يُدرِّس فى سبعة عشر فنًّا!.. ومن آثاره «أصول الدين» و«تفسير القرآن» و«معيار النظر» و«التكملة فى الحساب» و«رسالة فى الهندسة»... إلخ.

والخيَّام: أبو الفتح عمر بن إبراهيم (٥١٥هـ/ ١١٢١م) كان: اللغوى.. والشاعر.. والفيلسوف.. والمؤرخ.. والرياضى والفقيه.. والمهندس.. والفلكى.. والمتصوف! ولقد بقيت لنا من آثاره «مقالة فى الجبر والمقابلة» و«شرح ما يشكل من مصادرات إقليدس» و«الاحتيال لمعرفة مقدارى الذهب والفضة فى جسم المركب منهما» و«الرباعيات» و«الخلق والتكليف»... إلخ.

والفخر الرازى: أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر (٥٤٤ - ٦٠٦هـ/ ١١٥٠ - ١٢١٠م) كان الإمام فى علوم الدين والدنيا جميعًا.. حتى لقد قال مؤرخوه: «إنه كان أوحد زمانه فى المعقول.. والمنقول.. وعلوم الأوائل»! ومن بين آثاره الكثيرة والجامعة لأقطار المعرفة وتخصصاتها، نجد «مفاتيح الغيب» - فى تفسير القرآن الكريم - و«معالم أصول الدين» و«لوامع البينات فى شرح أسماء الله الحسنى والصفات»، و«الخلق والبعث» - فى التوحيد وأصول الدين - و«محصل أفكار

المتقدمين والمتأخرين» و«نهاية العقول» و«البيان والبرهان» ـ في الفلسفة ـ و«المباحث المشرقية» ـ في التصوف ـ و«السر المكتوم» ـ في الفلك ـ و«النبوات» ـ في النبوة والرسالة ـ و«النفس» ـ في علم النفس ـ و«كتاب الهندسة» و«كتاب مصادرات إقليدس» ـ في الهندسة ... إلخ.

هكذا أضاف الإبداع الإسلامي توازن وتكامل مصادر المعرفة، وتجسد هذا التوازن في العلم الإسلامي، وفي العقل الإسلامي، وفي التراث الإسلامي، وفي إبداع العالم الواحد من علماء الإسلام.. فكان الاشتغال بجميع العلوم ـ «الشرعي» منها و«المدني»، و«النظري» منها و«التجريبي» ـ عبادة وقُرْبة إلى الله، وامتثالاً لأوامره وتكليفاته.. فبالعلوم الشرعية تعرف المقاصد الإلهية في العمران البشري، وبالعلوم المدنية يقيم البشر العمران الذي استخلفهم خالقهم لإقامته في هذا الوجود.. وفيهما معًا، وبهما جميعًا، يكتشفون آيات الله ـ سبحانه وتعالى ـ في الأنفس والآفاق.. فيظل العلم ـ بهذا المنهاج المعرفي المتميز ـ الباب المفتوح دائمًا وأبدًا لاكتشاف الحقيقة في عالم الشهادة، ودعم قواعد الإيمان بالله وعالم الغيب!

فتَديُّن العالم الطبيعي قد أثمر تَديُّن فلسفة العلم الطبيعي.. فتدينت دوافعه.. ومقاصده.. ووظائفه، عندما انضبطت بأخلاقيات وقيم وحدود الإسلام.. فكانت إضافة إسلامية، وإبداعًا إسلاميًا، أثمره التمايز الحضاري، الذي هو الصبغة الإلهية لحضارة الإسلام.

ولولا ذلك التمايز الحضارى لوقف المسلمون فى العلم الطبيعى عند حدود الإضافات الكمية، ولما أضافوا هذه الإضافة الكيفية والنوعية، التى تفردت بها حضارتهم بين الحضارات.

تلك إشارات إلى نماذج من التطبيقات التاريخية، فى حضارتنا الإسلامية تقوم شواهد للبرهنة على أن الإبداع الفاعل والفاعلية المبدعة إنما هى ثمرة طبيعية للإحساس بالفرادة والخصوصية.. فمع الخصوصية يشعر الإنسان بالحاجة إلى ما ليس موجودًا لدى الآخرين.. وهذه الحاجة هى أم الاختراع، وداعية الإبداع، ومفجرة الفاعلية لدى الإنسان.. وهى الباعثة للهمم التى يستنكف أصحابها الوقوف فى طابور التشبيه والتقليد والمحاكاة!



عندما جاءت الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة إلى بلادنا ـ بدءًا بحملة بونابرت (١٧٦٩ ـ ١٨٢١م) على مصر (١٢١٣هـ/ ١٧٩٨م) ـ جاءت وهى واعية بدروس الغزوة الصليبية (٤٨٩ ـ ٦٩٠هـ/ ١٠٩٦ ـ ١٢٩١م) التى سبقتها.. ففى الحقبة الصليبية لم يكن لدى أوربا الفكر ولا الحضارة اللذان يغريانا بالتبعية لهم أو التقليد لطرائقهم فى التفكير والحياة..

ففرسان الإقطاع الأوربى الذين قادوا الغزوة الصليبية، كانوا ـ كما وصفهم الفارس والمؤرخ الأمير أسامة بن منقذ (٤٨٨ ـ ٥٨٤هـ/ ١٠٩٥ ـ ١١٨٨م): «كانوا بهائم، لا فضيلة لديهم سوى القتال»[1]. ولذلك، فعندما أزالت الفروسية الإسلامية ـ الأيوبية.. والمملوكية ـ القلاع العسكرية للفرسان الصليبيين، زالت كل آثار تلك الغزوة الغربية من الشرق رغم امتدادها فى ربوعه قرنين من الزمان!

ولقد وعت الغزوة الغربية الحديثة هذا الدرس.. فهى قد جاءتنا ووراءها فكر النهضة الأوربية الحديثة، وقوة الثورة الصناعية.. ولذلك صحب بونابرت ـ مع الجيش والمدفع والبارود ـ البعثة العلمية، والمطبعة، والصحيفة، وشعارات الثورة الفرنسية عن الحرية والإخاء والمساواة، بل والأزياء المطرزة عليها ألوان العلم

(١) (الاعتبار) ص ٦٤، ٦٥ تحقيق فيليب حتى طبعة برنستون ـ أمريكا ـ ١٩٣٠م.

الفرنسي، والتى حاول أن يخلعها على العلماء والوجهاء.. فلما تعذر ذلك خلعها على المتعاونين والعملاء!

وكان الدرس الذى وعته هذه الغزوة.. هى أن للنهب الاقتصادى أجلاً عندما تتناقض مصالح الناهبين مع وعى الشعوب المستعمرة بمصالحها الوطنية فى اقتصادياتها.. وأن للاحتلال العسكرى أجلاً عندما يستفز الاحتلال الشعور الوطنى والقومى والحضارى.. ولذلك فإن السبيل إلى تأبيد التبعية، هو احتلال العقل، بإذابة سمات وقسمات التميز الحضارى للعرب والمسلمين، حتى تصبح الحضارة الغربية النموذج الذى يسعون إلى محاكاته وتقليده، فتصبح بلادهم هامشًا للمركز الغربى فى الأمن والاقتصاد، تربطها التبعية الفكرية إلى هذا المركز حتى بعد جلاء جيوش الاحتلال!

ومنذ ذلك التاريخ وحتى هذه اللحظات.. كان الصراع بين «التقليد» و«التجديد».. بين «المحاكاة» و«الفاعلية».. بين «الوافد» و«الموروث».. بين «التشبه» و«الإبداع».. القاسم المشترك الأعظم والأعم فى كل مدارس الفكر وتياراته بوطن العروبة وعالم الإسلام.

فالتقليد والمحاكاة ـ سواء للموروث وحده.. أو للوافد دون سواه ـ هو مقبرة الفعالية والإبداع؛ لأنه المعطل لملكاتهما عند الإنسان.. بينما الإحساس بالخصوصية، والإيمان بالتميز، هما المفجران لطاقات الفعالية وملكات الإبداع لدى الإنسان..

ومنذ أن أذَّن الشيخ حسن العطار (١١٨٠ - ١٢٥٠هـ/ ١٧٦٦ - ١٨٣٥م)[1] في الأمة - عندما اقترب من علماء الحملة الفرنسية.. وقارن تخلفنا العلمي بتقدمهم - فقال: «إن بلادنا لابد أن تتغير، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها».. منذ ذلك التاريخ، والصراع الفكرى دائر حول «نموذج التغيير».. فالعطار - ومدرسة الإصلاح الإسلامي - أرادوه تغييرًا تجديديًّا «تتجدد به العلوم والمعارف».. بينما أراده الذين انبهروا بالنموذج الغربي - وكان يومئذ يخطف بالأبصار! - أرادوه تغيير تقليد ومحاكاة للنموذج الحضارى الغربى.

■ فتزايُد النفوذ الأجنبى فى مصر مثلاً - وخاصة بعد حفر قناة السويس - صحبه دخول القانون الفرنسى شريعة للقضاء فى المنازعات التى يكون الأجنبى طرفًا فيها، تقضى به محاكم قنصلية تتعدد بتعدد جنسية الأجنبى.. وكان ذلك مرحلة أفضت إلى نشأة المحاكم المختلطة (١٢٩٢هـ/ ١٨٧٥م) التى يقضى فيها قضاة أجانب بالقانون الفرنسى، واللغة الفرنسية، ثم عمت البلوى فى (١٣٠٠هـ/ ١٨٨٣م) عندما عمم «كرومر» (١٨٤١/ ١٩١٧م) - عقب الاحتلال الإنجليزى لمصر - القانون الأجنبى فى القضاء الأهلى المصرى.. فانفتح الباب للتقليد فى القانون، وكان لابد لذلك أن يصرف العقل المسلم عن التجديد والإبداع فى فقه المعاملات الإسلامى، فيعزله عن المؤسسات الحقوقية

(١) من طلائع المجددين بين علماء الأزهر. تولى مشيخة الأزهر (١٢٤٥هـ/ ١٨٣٠م) وحتى وفاته.

والتشريعية والقضائية تحول إلى بضاعة ليس لها طالب فى السوق، الأمر الذى يصرف عنها فعاليات الصناع وهمم التجار!

■ وتزايد الاستعانة بالخبراء الأجانب فى مشاريع التحديث لم يقف «بالخبرة» عند الجوانب «التقنية» ـ على نحو ما كان الحال فى البدايات ـ خاصة أن التجربة المصرية قد استعانت بمدرسة من الخبرة التقنية كان لخبرائها مدرسة فى الفلسفة والفكر الاجتماعى، هم «السان سيمونيون» ـ أتباع الفيلسوف الفرنسى الاجتماعى الوضعى «سان سيمون» (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥م).

ولقد انقلب الحال كلية بعد السيطرة المباشرة للاحتلال. فبعد أن كانت كل البعثات العلمية التى تذهب إلى أوربا تتخصص فى العلوم العملية والطبيعية والمحايدة ـ العلوم الحكمية.. علوم التمدن المدنى ـ بعبارة رفاعة الطهطاوى (١٢١٦ ـ ١٢٩٠هـ/ ١٨٠١ ـ ١٨٧٣م)، وتطبع المطابع ترجمات هذه العلوم مع أمهات آثار تراثنا الإسلامى فى العقيدة والإنسانيات والآداب[1].. قصر الاستعمار بعثاتنا إلى الخارج على دراسة الدين والإنسانيات والاجتماعيات والآداب والفنون والتصوف والفلسفات.. وحرم على هذه البعثات التخصص فى كثير من العلوم الطبيعية والتقنية التى يحتاجها استقلالنا، وتتوقف عليها نهضتنا!

(١) الأمير عمر طوسون (البعثات العلمية فى عهد محمد على وعباس وسعيد) ص ٢٣، ٢٤، ٢١٩، ١١، ١٦٢، ١٦٣. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤م و د. جمال الدين الشيال (تاريخ الترجمة والحركة الثقافية فى عصر محمد على) الملحق الأول ص ٦ ـ ٣٨ طبعة القاهرة سنة ١٩٥١م

■ وتخلقت في واقعنا الوطني دعوات تتبنى منهاج التقليد للنموذج الغربي، فهو براق وجاهز، يغري بالمحاكاة! ولقد بدأت هذه الدعوات في إطار نفر من أبناء الأقليات ـ والأقلية المارونية على وجه الخصوص ـ هاجروا إلى مصر، واحتضنتهم سلطات الاحتلال، وأقاموا العديد من مؤسسات الفكر والثقافة والإعلام التي أخذت تبث نظريات الغرب في العلمانية والوطنية، والقومية والفلسفة والنشوء والارتقاء والاجتماع والفنون والآداب.. ونموذج التحرير للمرأة..

وإلى هذه المدرسة انضم «سلامة موسى» (١٣٠٥ ـ ١٣٧٧هـ/ ١٨٨٨ ـ ١٩٥٨م) ـ الذي أعلن أن مذهبه هو: «الكفر بالشرق والكراهة له.. والإيمان بالغرب والحب له.. ولذلك، فلابد لنا من أن نتفرنج.. فالتفرنج هو عين الفضيلة.. ولنول وجوهنا شطر أوربا.. فالرابطة الشرقية سخافة.. والرابطة الدينية وقاحة.. ونحن أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا»[1]

وعلى هذا الدرب ـ درب التقليد للنموذج الغربي في التقدم والنهوض ـ سار الدكتور طه حسين (١٣٠٦ ـ ١٣٩٣هـ/ ١٨٨٩ ـ ١٩٧٣م) ـ في حقبة تغربه وانبهاره بالغرب ـ فبعد أن أنكر مصادر ومبررات ومنطلقات تميزنا الحضاري ـ الدين.. واللغة ـ زاعمًا «أن وحدة الدين، ووحدة اللغة، لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية ولا قوامًا لتكوين الدول».. ادعى أن مصر

(١) (اليوم والغد) ص ١٨٧، ١٨٨، ٢٠٠، ٢٠١، ١٧٨، ١٩٤، ٢٠٥ طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.

«كانت دائمًا جزءًا من أوربا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها» وأن العقل الشرقى كان ولا يزال عقلاً يونانيًا، وأن القرآن والإسلام لم يغيرا من يونانيته، كما أن الإنجيل والمسيحية لم يغيرا من يونانية العقل الأوربى، وأن طريق النهضة «هى واحدة فذة ليس لها تعدد، وهى أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم فى الحكم والإدارة والتشريع.. وأنه لا سبيل لنا إلى بعث موروثنا فى نظم الحكم والإدارة والتشريع»[1]!

■ لكن مدرسة الإصلاح الإسلامى والإحياء الدينى، قد رفضت التقليد والمحاكاة للنموذج الغربى، فى ذات الوقت الذى رفضت فيه الجمود والتقليد لفكر وتجارب الأسلاف.. ودعت إلى أن نأخذ عن الغرب العلوم المدنية.. الطبيعية.. الدقيقة.. المحايدة، والتى تمثل حقائقها وقوانينها المشترك الإنسانى العام، وإلى أن نحيى ونجدد ونطور ونبدع فى خصوصيتنا الحضارية التى ميزت أصالتنا عن مواريث الحضارات الأخرى، والتى يجب أن تميز معاصرتنا عن غيرها من المعاصرات!

■ فرفاعة الطهطاوى (١٢١٦ - ١٢٩٠هـ/ ١٨٠١ - ١٨٧٣م) ذهب إلى باريس إمامًا وفقيهًا للبعثة الدراسية التى ابتعثتها مصر إلى فرنسا (١٢٤٨هـ/ ١٨٢٦م).. لكنه كان أول عين للشرق على الغرب فى تلك الحقبة من حقب التاريخ..

---

(١) (مستقبل الثقافة فى مصر) ص ١٦، ٢٦، ٢٩، ٤٥، ٣٦، ٣٧. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

فهو تلميذ الشيخ حسن العطار ـ الذى أطلق صيحة الدعوة إلى التغيير والتجديد ـ والعطار هو الذى رشحه إمامًا لهذه البعثة، وأوصاه بأن يكتب مشاهداته فى بلاد الفرنسيس؛ ولذلك بدأ الطهطاوى تعلم الفرنسية منذ وطئت قدماه الباخرة فى ميناء الإسكندرية، وقبل إقلاعها إلى ميناء «مرسيليا»!.. فهو ذاهب ليبحث عن الحقيقة، وليأتى بالحق من هناك ليقدمه إلى بلاد الإسلام!

وكان الرجل محصنًا ضد «الانبهار.. والدهشة» بما رأى فى باريس، ومالكًا لعناصر «رؤية نقدية»؛ لأنه لم يكن «تلميذًا» فى طور التكوين، وإنما كان أستاذًا، تخرج فى الأزهر، ومارس التدريس به، واشتغل بالدعوة والوعظ فى الجيش.. فكان نموذجًا لمن يطلع على «الجديد» دون أن «يبهره» كل «جديد»!

ولذلك ـ وعلى الرغم من الفوارق بين «تخلف» الشرق و«تقدم» الغرب يومئذ ـ فإن الطهطاوى قد سبر غور النموذج الغربى فى التقدم، وحدد طلبتنا فى بضاعة ذلك التقدم، ونبه على ما فيه من باطل وضار، على النحو الذى مثلت فيه نظرته هذه «قانون التفاعل بين الحضارات»، والموقف الصحى الذى التزمته مدرسة الإحياء الإسلامى فى هذا الميدان..

أدرك الطهطاوى أن ما نحتاجه من أوربا هو علوم «المشترك الإنسانى العام».. علوم التمدن المدنى.. علوم تطوير وتغيير الواقع المادى ـ لا تغيير النفس الإنسانية المسلمة ـ العلوم الطبيعية، والدقيقة، والمحايدة.. أدرك أن هذه العلوم هى بعينها ـ دون غيرها ـ التى سبق أن أخذتها أوربا عن حضارتنا

الإسلامية، وطورتها.. وأن تراثنا فيها حبيس خزائن الكتب، دون استخدام ولا تطوير.. فدعا إلى التتلمذ على أوربا فى ميدان علوم هذا المشترك الإنسانى العام «فالبلاد الافرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لا ينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران.. معارف بشرية مدنية.. وعلوم حكمية عملية».. فتوجه إلى الأزهر طالبا ادخال هذه «العلوم العملية.. والمعارف البشرية.. التى تزين العمران» لتدرس فى الأزهر مع علومنا الإسلامية التى تمثل هويتنا وخصوصيتنا الحضارية.. فهذه المؤسسة الأزهرية «ينبغى أن تضيف إلى ما يجب عليها من نشر السنة الشريفة، ورفع أعلام الشريعة المنيفة، معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التى لها مدخل فى تقدم الوطنية.. وان هذه العلوم الحكمية العملية ـ التى يظهر الآن أنها أجنبية ـ هى علوم إسلامية، نقلها الأجانب إلى لغاتهم من الكتب العربية، ولم تزل كتبها إلى الآن فى خزائن ملوك الإسلام كالذخيرة!»[1].

أما فى الدين، فإن القوم ليس لهم «من دين النصرانية إلا الاسم فقط»؛ لأن فلسفتهم الوضعية والمادية جعلتهم لا يؤمنون إلا بـ«العقل» و«النواميس الطبيعية»؛ ولذلك فإن «كتب الفلسفة بأسرها ـ (عندهم) ـ محشوة بكثير من البدع المخالفة لسائر الكتب السماوية».. ولهم فى الدفاع عنها حجج ليس من السهل معارضتها، ولذلك يجب التعمق في الكتاب والسنة قبل قراءة كتبها!

(١) (الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى) جـ١ ص ٩١، ٥٣٣، ٥٣٤. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

لقد رأى الطهطاوى وجهى عملة الحضارة الغربية كليهما، رأى «شموس العلم المدنى التى لا تغيب» ورأى «ليل الكفر الذى ليس له صباح»!.. وصاغ تلك المعادلة شعرًا قال فيه

أيـــوجـــد مـــثــل بـــاريس ديـــار
شـمـوس الـعـلـم فـيـهـا لا تـغـيب؟
ولـــيــل الـكـفـر لـيس لـه صـبـاح
أمـــا هـــذا، وحـــقـــكـــم، عـــجـيب؟

ولذلك فلقد كان الرجل باحثًا عن «إضافة» علومهم فى التمدن المدنى والعمران البشرى، وتقدم الوطن، إلى علومنا الشرعية والإنسانية.. ولم يكن باحثًا عن «بديل»!

ولقد تأسس رفض الطهطاوى للمنطلقات الفلسفية الوضعية والمادية الغربية على نظرة مقارنة، رأت هذه الوضعية فى ضوء الخصوصية الإسلامية.. فالإسلام لا يهمل «العقل» ولا «التجربة» فى «النواميس الطبيعية»، ولكنه لا يكتفى بهما، كما هو حال الوضعية والمادية الغربية، وإنما يضيف «الشرع» الحاكم فيما لا يستقل بإدراكه الإنسان. فالإسلام - بهذه الفلسفة المؤمنة - يضيف ولا ينتقص.. وإضافته هى التى تحقق التوازن فى ثقافة الإنسان.

وفى هذا الموقف النقدى الذى سبر فيه الطهطاوى غور «الوضعية الغربية»، وحاكمها إلى التصور الإسلامى، رافضًا لها ومنحازًا للنموذج الإسلامى، يقول عن التيار السائد فى تلك

البلاد: «إنهم من الفرق المُحَسِّنة والمُقبِّحة بالعقل. أو فرْقة من الإباحيين الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب، ولذلك فهو لا يصدق بشيء مما فى كتب أهل الكتاب، لخروجه عن الأمور الطبيعية».

ثم يرفض الطهطاوى هذه الفلسفة التى تقف بمصادر المعرفة وسُبلها عند «الطبيعة» و«العقل»، وينحاز إلى «البديل الإسلامى» الذى يضيف الشرع مصدرًا أساسيًا فى العلوم والمعارف التى لا يستقل بإدراكها «العقل» ولا «التجارب الطبيعية».. فيقول: «إن تحسين النواميس الطبيعية لا يُعتد به إلا إذا قرره الشارع».. ويدعو إلى تأسيس النهضة على هذا التصور الإسلامى، وبناء السياسة العمرانية على الشريعة الإلهية، وذلك لأن «التكاليف الشرعية والسياسية ـ التى عليها نظام العالم ـ مؤسسة على التكاليف العقلية الصحيحة الخالية عن الموانع والشبهات؛ لأن الشريعة والسياسة مبنيتان على الحكمة المعقولة لنا أو التعبدية التى يعلم حكمتها المولى سبحانه. وليس لنا أن نعتمد على ما يُحَسِّنه العقل أو يُقبِّحه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه.. والذى يرشد إلى تزكية النفس هو سياسة الشرع.. ومرجعها الكتاب العزيز.. الجامع لأنواع المطلوب من المعقول والمنقول، مع ما اشتمل عليه من بيان السياسات المحتاج إليها فى نظام أحوال الخلق.. فكل رياضة لم تكن بسياسة الشرع لا تثمر العاقبة الحسنى.. فينبغى تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع لا بطرق العقول المجردة. ومعلوم أن الشرع لا يحظر جلب

المنافع ولا درء المفاسد، ولا ينافي المتجددات المستحسنة التي يخترعها من منحهم الله تعالى العقل وألهمهم الصناعة»..

هكذا حدد الطهطاوي الفارق الذي ميز فلسفة الغرب - الوضعية المادية - عن فلسفة الإسلام.. وميز بين حضارة تتأسس فلسفتها على «العقل» و«النواميس الطبيعية» وحدهما، وبين حضارة تجعل «الشرع» - مع «العقل» و«التجربة» - مصادر متكاملة لمعارف الإنسان.

ولم يشعر الرجل بـ«عقدة نقص» أمام تفوق الغرب يومئذ.. فالتقدم التقني «مشترك إنساني عام».. ليسوا بمخترعيه.. أخذوه عنا وطوروه، كما سبق أن أخذناه نحن عن الإغريق، وطورناه.. ونحن الآن مدعوون إلى أخذه، وإلى الإبداع والتطور فيه.. أما في «الخصوصية الحضارية».. فنحن فيها أهل الكمال، وهم القاصرون!.. يعلن الطهطاوي ذلك عندما يقول: «ولا عبرة بالنفوس القاصرة، الذين حكّموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التي ركنوا إليها تحسينًا وتقبيحًا، وظنوا أنهم فازوا بالمقصود، بتعدي الحدود»[1].

ولأن الطهطاوي قد رفض «فلسفة الغرب» - الوضعية - ودعا إلى البديل الإسلامي في الفلسفة.. فإنه قد رفض أيضًا «القانون الوضعي» الغربي، ودعا إلى الاجتهاد الإسلامي، والإبداع الفقهي الذي يقتن مبادئ الشريعة وتراث الفقه ليوفقه على «الوقت والحال».. وعندما لمح الطهطاوي بواكير تحكيم القانون الوضعي

(١) المصدر السابق، جـ٢ ص ١٥٩، ١٦٠، ٧٩، ٣٢، ٤٧٧، ٣٨٦، ٣٨٧.

الغربى فى المنازعات بين التجار المسلمين والغربيين فى بعض المدن التجارية الشرقية، نبه إلى هذا الخطر الوافد، ودعا إلى الإبداع فى تقنين مبادئ الشريعة الإسلامية وتراثها الفقهى، وجعلها شريعة القضاء فى كل مناحى الحياة. ذلك «أن المعاملات الفقهية لو انتظمت، وجرى عليها العمل، لما أخلت بالحقوق، بتوفيقها على الوقت والحالة. مما هو سهل العمل على من وفقه الله لذلك. ومن أمعن النظر فى كتب الفقه الإسلامية ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية، حيث بوبوا للمعاملات الشرعية أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية، كالشركة، والمضاربة، والقرض، والمخابرة، والعارية، والصلح، وغير ذلك.

إن بحر الشريعة الغراء ـ على تفرع مشارعه ـ لم يغادر من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقى والرى، ولم تخرج الأحكام السياسية عن المذاهب الشرعية؛ لأنها أصل، وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة الفرع..»[1].

هكذا أسس الطهطاوى لتيار الإحياء والتجديد الإسلامى، الذى انطلق من تميز الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة الغربية ـ الوضعية والمادية ـ ومن تميز الشريعة الإسلامية على القانون الغربى ـ الوضعى ـ انطلق من هذا التميز إلى الدعوة للإبداع والاجتهاد الذى «يوفق» أصالتنا على «الوقت والحالة»؛ أى الدعوة إلى فعالية مبدعة، وإبداع فاعل يصوغ لعصرنا وواقعنا

(١) المصدر السابق جـ١ ص ٥٤، ٣٦٩، ٣٧٠.

المعاصرة المتميزة بتميز أصالتنا، والتى تؤسس «الأحكام السياسية على المذاهب الشرعية؛ لأنها الأصل، وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة الفرع».

■ ولقد زاد هذا الموقف الإحيائى والتجديدى تفصيلاً وشمولاً عند أعلام «مدرسة الجامعة الإسلامية» - جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤هـ/ ١٨٣٨ - ١٨٩٧م) وتلامذته

فالأفغانى اعتبر أن تبنى النموذج الغربى فى التقدم، والبدء من حيث انتهى الغرب، تشويه لخصوصية الأمة الحضارية. «فلا ضرورة - فى إيجاد المنعة - إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التى جمعها وسلكها بعض الدول الغربية. ولا ملجئ للشرقى فى بدايته أن يقف موقف الغربى فى نهايته. بل ليس له أن يطلب ذلك. ومن طلب ذلك فقد أوقر (أعجز) نفسه وأمته وقرًا وأعجزها وأعوزها»[1]

فالتمدن الغربى.. هو غربى.. وهو طبيعى فى بلاد الغرب، نشأ فيها وتطور تطورًا طبيعيًا.. وزرعه فى التربة الشرقية والواقع الإسلامى تجربة فاشلة، حاولها العثمانيون، ومحمد على باشا (١١٨٤ - ١٢٦٥هـ/ ١٧٧٠ - ١٨٤٩م) فى مصر، فلم تحدث تمدنًا حقيقيًا.. «فلقد شيَّد العثمانيون عددا من المدارس على النمط الجديد، وبعثوا بطوائف من شبانهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون من العلوم والمعارف والآداب، وكل

(١) (الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى) ص ٥٣٣. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م

ما يسمونه «تمدنًا»، وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنسانى، فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة؟ نعم، ربما وجد بينهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية وما شاكلها. وسموا أنفسهم زعماء الحرية!.. ومنهم آخرون قلبوا أوضاع المبانى والمساكن، وبدلوا هيئات المآكل والملابس والفرش والآنية، وسائر الماعون، وتنافسوا فى تطبيقها على أجود ما يكون منها فى الممالك الأجنبية، وعدوها من مفاخرهم.. فنفوا بذلك ثروة بلادهم إلى غير بلادهم!.. وأماتوا أرباب الصنائع من قومهم!.. وهذا جدْعٌ لأنف الأمة، يشوه وجهها ويحط بشأنها!».

فالتقليد للتمدن الغربى لا تقف آثاره المدمرة ـ برأى الأفغانى ـ عند ذبول ملكات الإبداع فى تجديد وتطوير النموذج الإسلامى.. وإنما يتعدى الخطر إلى تبديد الثروة القومية فى استيراد البديل الغربى، وإماتة الصناعة الوطنية وإفلاس أربابها بسبب هذا التقليد! وفى ذلك تحقيق مقاصد الاستعمار ـ فى التبعية والإلحاق والاحتواء ـ من وراء «احتلال العقل العربى والمسلم».. وهى المقاصد التى تميزت بها الغزوة الاستعمارية الحديثة عن الغزوة الصليبية الأولى!

ولدور هذا التقليد ـ المعطل لفاعلية الإبداع.. والمبدد لثروات الأمة ـ فى إحكام طوق التبعية للغزاة، وضع الأفغانى دعاة التقليد للنموذج الغربى فى مصاف «العملاء»، فقال:

«لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها.. وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم.. إن هؤلاء المقلدين ليسوا أرباب تلك العلوم التى ينقلونها، وإنما هم حملة نقلة!.. لا يراعون فيها النسبة بينها وبين مشارب الأمة وطباعها.. وهم ربما لا يقصدون إلا خيرًا، إن كانوا من المخلصين!.. لكنهم يوسعون بذلك الخروق حتى تعود أبوابًا لتداخل الأجانب فيهم تحت اسم النصحاء، وعنوان المصلحين، وطلاب الإصلاح، فيذهبون بأمتهم إلى الفناء والاضمحلال، وبئس المصير!»[1].

وإذا كان «التمدن الغربى» هو تمدنًا طبيعيًا للبلاد الغربية التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنسانى، هناك.. فعند الأفغانى أن الإسلام يمثل نموذجنا الطبيعى فى التمدن بعالم الإسلام.. وإيماننا بتميز نموذجنا فى التمدن، وخصوصيتنا الحضارية بالإسلام، هو حافز العزة، وسبب الفعالية فى الإبداع والإحياء والتجديد، ودافعنا إلى مسابقة الأمم الأخرى على طريق التقدم والنهوض «فالدين هو السبب المفرد لسعادة الإنسان السعادة التامة والنعيم الكامل، يذهب بمعتقديه فى جواد الكمال الصورى والمعنوى، ويصعد بهم إلى ذروة الفضل الظاهرى والباطنى، ويرفع أعلام المدنية لطلابها،

(١) المصدر السابق، ص ١٩١ ـ ١٩٧.

وهو الذى أكسب عقول البشر ثلاث عقائد. تحثهم على التقدم لغايات الكمال والرقى إلى ذرا السعادة

العقيدة الأولى: التصديق بأن الانسان ملك أرضى، وهو أشرف المخلوقات.

والثانية: يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل

والثالثة: جزمه بأن الانسان انما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى »[1]

وإذا كان الإسلام هو الذى نبه الأمة العربية بعد خمول، فإنه هو القادر على إنهاضها من هذه الوهدة الحضارية التى انحدرت إليها «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ولا سبيل لليأس والقنوط، فإن جراثيم الدين متأصلة فى النفوس. والقلوب مطمئنة إليه، وفى زواياها نور خفى من محبته، فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسرى نفسها فى جميع الأرواح لأقرب وقت. فإذا قاموا، وجعلوا أصول دينهم الحقة نصب أعينهم. فلا يعجزهم أن يبلغوا فى سيرهم منتهى الكمال الإنسانى.

ومن طلب إصلاح أمة ـ شأنها ما ذكرنا ـ بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططا، وجعل النهاية بداية. وانعكست التربية،

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٣، ١٤١.

وانعكس فيها نظام الوجود، فينعكس عليه القصد، ولا يزيد الأمة إلا نحسًا، ولا يكسبها إلا تعسًا»[1]

فالإيمان بتميز نموذج التمدن الإسلامى عن نظيره الغربى هو المنطلق الآمن فى تحقيق تمدن حقيقى للأمة الإسلامية، وهو الأقدر على تحريك طاقات الإبداع والفعالية لإخراج الأمة من موات الجمود والتقليد..

■ وعلى هذا الدرب سار الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ/ ١٨٤٩ - ١٩٠٥م).. الذى انتقد النموذج الحضارى الغربى، ونمطه المادى فى المدنية، فقال: «إن هذه المدنية هى مدنية الملك والسلطان، ومدنية الذهب والفضة، مدنية الفخفخة والبهرج، مدنية الختل والنفاق، وحاكمها الأعلى هو «الجنيه» عند قوم، و«الليرا» عند قوم آخرين، ولا دخل للإنجيل فى شىء من ذلك»[2]

ولفت النظر إلى التناقض بين نجاح الفكر الغربى وفلاسفة الغرب فى التقدم المادى وبين إخفاقهم وفشلهم فى علوم ومعارف «الفطرة الإنسانية».. منبهًا إلى أن الدين هو السبيل إلى الكشف عن هذه الفطرة على النحو الذى يصقل النفوس كما صقلت معارف الغرب المادية المعادن والمصنوعات!

«فهؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيرًا مما يفيد فى راحة الإنسان، وتعزيز نعمته، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة

(١) المصدر السابق، ص ١٩٧ - ١٩٩.

(٢) (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) جـ٣ ص ٢٠٥ دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م.

الإنسان، ويعرضوها على الإنسان، حتى يعرفها فيعود إليها.
هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كان الحديد اللامع المضىء،
أفلا يتيسر لهم أن يجلوا ذلك الصدأ الذى غشى الفطرة الإنسانية،
ويصقلوا تلك النفوس حتى يعود لها لمعانها الروحى؟.. إن
الدواء هو الرجوع إلى الدين، فهو الذى كشف الطبيعة الإنسانية،
وعرّفها إلى أربابها فى كل زمان»[1].

وهذا المرض الذى أصاب التمدن الغربى ـ التقدم فى علوم
المادة وتطبيقاتها، والوفرة فى الثروة والقوة، مع التخلف فى
علوم ومعارف الفطرة الإنسانية ـ قد برئ منه النموذج الإسلامى
الذى يجب أن يكون خيارنا فى التقدم والنهوض، وذلك لأن
وسطية الإسلام جعلته «لا روحانيًا مجردًا، ولا جسدانيًا جامدًا،
بل إنسانيًا وسطًا بين ذلك، آخذًا من كل القبيلين بنصيب، فتوافر
له من ملاءمة الفطرة البشرية ما لم يتوافر لغيره، ولذلك سمى
نفسه: دين الفطرة.. وكان المدرسة الأولى التى يرقى فيها
البرابرة على سلم المدنية»[2].

ولتميز هذا النموذج الإسلامى عن النموذج الغربى، وامتيازه
عليه.. انتقد الإمام محمد عبده دعاة المحاكاة للنموذج الغربى
فى النهضة.. ونبه إلى فشل تجربتهم فى التحديث على النمط
الغربى، ودعاهم إلى الانطلاق على طريق الإصلاح من المنطلق
الطبيعى، حتى لا يهدروا أعمارهم وطاقاتهم فى استنبات ثمرات

(١) المصدر السابق، جـ٢ ص ٤٩٥.
(٢) المصدر السابق، جـ٣ ص ٢٨٧.

من بذور غربية وغريبة لا يمكن أن تنبت فى أرض الإسلام!..
فتحدث عن الأمة التى «أشربت أنفسها الانقياد إلى الدين حتى صار طبعا فيها. فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح للتربة التى أودعه فيها. فلا ينبت. ويضيع تعبه. ويخفق سعيه. بدون عيب على طبقة الأرض وجودتها. ولا على البذرة وصحتها. وانما العيب على الباذر!.. وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التى يسمونها أدبية. من عهد محمد على إلى اليوم. فإن المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فسادا ـ وإن قيل إن لهم شيئا من المعلومات ـ فما لم تكن معارفهم وآدابهم مبنية على أصول دينهم فلا أثر لها فى نفوسهم

إن سبيل الدين ـ لمريد الإصلاح في المسلمين ـ سبيل لا مندوحة عنها. فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد. ليس عنده من مواده شيء. ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدا. وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق. وصلاح الأعمال. وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها. ولأهله من الثقة فيه ما ليس لهم في غيره. وهو حاضر لديهم. والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به. فلمَ العدول عنه إلى غيره؟!»[1].

هكذا وجدنا أنفسنا ـ ونجدها ـ أمام تيارين للفكر فى ميدان الدعوة إلى النهوض والتقدم والإصلاح:

(١) المصدر السابق. جـ٣ ص ١٠٩، ٢٣١.

١ـ تيار استهلاكي: يدعو إلى أخذ النموذج الغربي الذي حقق التقدم الأوربي؛ لنحقق به تقدمنا ونهوضنا.. فالطريق إلى التقدم والنهوض في كل الأمم ـ بعبارة طه حسين ـ «واحدة فذة ليس لها تعدد»!

وفي هذه الدعوة إماتة لفعالية الإبداع عند إنساننا العربي المسلم؛ لأننا سنقنع فيها بالاستيراد والاستهلاك.. فرواد هذا الطريق يطلبون منا أن نأخذ الحضارة الغربية «خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[1]

فلا اجتهاد مع النص الغربي!.. وعلينا أن نحيل ملكاتنا الإبداعية إلى الاستيداع.. فالفلسفة جاهزة، ومذاهبها «معلبة».. من سقراط إلى «فوكو»..

والديمقراطية جاهزة وتجاربها مؤطرة.. من أثينا إلى إنجلترا..

والنظام الاجتماعي نماذجه محددة.. من «آدم سميث» إلى «ماوتسي تونج»..

والمذاهب الأدبية محددة المعالم.. من الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة.. إلخ.. إلخ.. إلخ..

وما علينا إلا اختيار «البضاعة»، ثم «الاستهلاك»!

(١) (مستقبل الثقافة في مصر) ص ٤٥

٢ـ أما التيار الثانى: تيار الإحياء والتجديد ـ فإنه يدعونا إلى معاناة الصياغة والبلورة للمعالم الحضارية التى يتميز بها نموذجنا الخاص عن النماذج الأخرى.. ويدعونا إلى معاناة الريادة لتطبيق النموذج المتميز على الواقع الخاص.

فنحن بحاجة إلى بعث فلسفى، نطور به عقلانيتنا الإسلامية المؤمنة، تلك التى أبدعت قديما علومنا فى «أصول الفقه» و«أصول الدين».

ونحن بحاجة إلى إبداع نظام للشورى الإسلامية، تحقق به الأمة أعلى مستويات المشاركة فى العمل العام.

ونحن بحاجة إلى صياغة نموذج متميز لعلاقة الدين بالدولة، يميز بينهما، دون دمج لهما، ولا فصل بينهما، يبرأ من كهانة اللاهوت الغربى.. ومن علمانية الوضعية الغربية.

ونحن بحاجة إلى صياغة إعلان إسلامى لحقوق الإنسان، تصبح فيه هذه «الحقوق» ـ كما أرادها الإسلام ـ فرائض إلهية، وتكاليف شرعية.. وليست مجرد «حقوق».. وتكون فيه هذه «الحقوق» محكومة بحقوق الله ـ سبحانه وتعالى ـ

ونحن بحاجة إلى إبداع نظام للحكم، تتجسد فيه نظرية الاستخلاف الإلهى للإنسان، فتتجاور فيه وتتزامل «سيادة الشريعة» و«سلطة الأمة» و«نيابة» الدولة عن الأمة، دون أن يُغيِّب «الدين» «الأمة».. أو تحجب «الأمة» «الدين»!

ونحن بحاجة إلى إبداع معالم نظام اجتماعي يحقق نظرية الاستخلاف في الثروات والأموال، فيتحقق به تكافل الأمة، دونما عدوان على الملكية الخاصة والفردية وحوافز الإنسان للاختصاص والاستثمار.

ونحن بحاجة إلى آداب وفنون تحيي العربية - لسان الإسلام - وتحمل قيم الدين الخالدة - بلا مباشرة أو صراخ - إلى النفس الإنسانية، لتهذبها وتمتعها وترفه عنها بما أودع الله في الخليقة من آيات الجمال الطيب والحلال.

ونحن بحاجة إلى إبداع نموذجنا الإسلامي في «تحرير المرأة» الذي يحقق لها المساواة في الإنسانية والخلق والكرامة والتكليف والجزاء والمشاركة في سائر ميادين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيفجر فيها طاقات الفاعلية.. وذلك دون أن نهدر تميز الأنوثة عن الذكورة.. النموذج الذي يجعل المرأة «شقًا مكملاً للرجل.. ومساويًا له».. لا «نِدًّا مماثلاً له ومنافسًا إياه»!.. إلخ.. إلخ.. إلخ..

إن أزمتنا الحقيقية.. ومأزقنا الأكبر - عربًا ومسلمين - هو الفقر في الإبداع، والإسراف في التقليد..

ولن نبعث في الأمة طاقات الفاعلية وننمي لديها ملكات الإبداع إلا إذا استيقنت أن طريقها إلى الخلاص هو طريق متميز لا يجدي فيه الاستيراد والاستهلاك.. عند ذلك يكون الولوج إلى أبواب الإبداع، فالحاجة هي أم الاختراع، كما يقولون

وإذا كان الجمود والتقليد لتجارب الأسلاف قد كرسا قرون تراجعنا الحضارى، وصنعا الفراغ الذى أعان وأغرى الاستعمار الغربى بالعدوان على بلادنا منذ قرنين من الزمان - فإن التقليد للنموذج الغربى عبر هذين القرنين قد زاد من حدة المأزق الحضارى الذى تعيشه الأمة. حتى لقد علت أصوات الاعتراف بهذه الحقيقة من رموز المقلدين - ليبراليين، وقوميين، وماركسيين -

وإذا كان الإبداع هو طوق النجاة. فإن الحاجة إلى صياغة نموذجنا الإسلامى النهضوى، هى أولى درجات سلم الإبداع فى وطن العروبة وعالم الإسلام

المراجع

- القرآن الكريم.

- كتب السنة:

١- صحيح البخارى. طبعة دار الشعب - القاهرة.

٢- صحيح مسلم. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥م.

٣- سنن الترمذى. طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧م.

٤- سنن النسائى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤م.

٥- سنن أبى داود. طبعة القاهرة سنة ١٩٥٢م.

٦- سنن ابن ماجه. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢م.

٧- سنن الدارمى. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦م.

٨- مسند الإمام أحمد. طبعة القاهرة سنة ١٣١٣هـ.

٩- موطأ الإمام مالك. طبعة دار الشعب - القاهرة.

- معاجم القرآن والسنة:

١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وضع: محمد فؤاد عبدالباقى. طبعة دار الشعب - القاهرة.

٢- معجم ألفاظ القرآن الكريم. وضع: مجمع اللغة العربية. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

٣ـ المفردات فى غريب القرآن ـ للراغب الأصفهانى ـ طبعة دار التحرير ـ القاهرة.

٤ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف. وضع وينسنك (أ. ى) وآخرين. طبعة ليدن ١٩٣٦ ـ ١٩٦٩م.

٥ـ مفتاح كنوز السنة. وضع: وينسنك (أ. ى). ترجمة: محمد فؤاد عبد الباقى. طبعة لاهور سنة ١٣٩١هـ/ سنة ١٩٧١م.

ـ الكتب الأخرى:

ـ ابن خلدون: «المقدمة» طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢هـ.

ـ ابن القيم: «إعلام الموقعين» طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م، «الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية» تحقيق: د. جميل غازى. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

ـ ابن منظور: «لسان العرب» طبعة دار المعارف ـ القاهرة.

ـ أسامة بن منقذ: «الاعتبار» تحقيق: د. فيليب حتّى. طبعة برنستون سنة ١٩٣٠م.

ـ الأفغانى: «الأعمال الكاملة» دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م.

ـ بكر: «وارث ووارث» ـ ضمن كتاب: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ـ للدكتور عبد الرحمن بدوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م.

ـ التهانوى: «كشاف اصطلاحات الفنون» طبعة الهند سنة ١٨٩١م.

- التيفاشي: «أزهار الأفكار في جواهر الأحجار» تحقيق: د. محمد يوسف حسن، د. محمود بسيوني خفاجة - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٧م.

- الجرجاني: «التعريفات». طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

- جمال الدين الشيال: «تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي». طبعة القاهرة سنة ١٩٥١م.

- رفاعة الطهطاوي: «الأعمال الكاملة» دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة بيروت سنة ١٩٧٣م.

- سانتيلانا: «القانون والمجتمع» - ترجمة جرجيس فتح الله - ضمن كتاب: تراث الإسلام - طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

- سلامة موسى: «اليوم والغد». طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨م.

- الشاطبي: «الموافقات» تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد طبعة صبيح. القاهرة - بدون تاريخ.

- طه حسين (دكتور): «مستقبل الثقافة في مصر». طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨م.

- عبدالوهاب خلاف: «علم أصول الفقه». طبعة الكويت سنة ١٩٧٢م.

- علي سامي النشار (دكتور): «مناهج البحث عند مفكري الإسلام». طبعة القاهرة سنة ١٩٦٧م.

- عمر طوسون: «البعثات العلمية فى عهد محمد على وعباس وسعيد». طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤م.

- مجمع اللغة العربية: «المعجم الفلسفى». طبعة القاهرة سنة ١٩٧٩م.

- محمد عبده: «الأعمال الكاملة» دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م.

- نلينو: «محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية» - ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - للدكتور عبد الرحمن بدوى. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥م.

الفهـرس

سلسلة «فى التنوير الإسلامى»

العنوان	المؤلف
١ـ الصحوة الإسلامية فى عيون غربية	د. محمد عمارة
٢ـ الغرب والإسلام	د. محمد عمارة
٣ـ أبو حيان التوحيدى	د. محمد عمارة
٤ـ دراسة قرآنية فى فقه التجدد الحضارى	د. سيد دسوقى
٥ـ ابن رشد بين الغرب والإسلام	د. محمد عمارة
٦ـ الانتماء الثقافى	د. محمد عمارة
٧ـ تنصير العالم	د. زينب عبد العزيز
٨ـ التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات	د. محمد عمارة
٩ـ صراع القيم بين الغرب والإسلام	د. محمد عمارة
١٠ـ د. يوسف القرضاوى المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى	د. محمد عمارة
١١ـ تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم	د. سيد دسوقى
١٢ـ عندما دخلت مصر فى دين الله	د. محمد عمارة
١٣ـ الحركات الإسلامية رؤية نقدية	د. محمد عمارة
١٤ـ المنهاج العقلى	د. محمد عمارة
١٥ـ النموذج الثقافى	د. محمد عمارة
١٦ـ منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق	د. صلاح الصاوى
١٧ـ تجديد الدنيا بتجديد الدين	د. محمد عمارة
١٨ـ الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة	د. محمد عمارة
١٩ـ نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم	د. محمد عمارة
٢٠ـ التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى أم بالتجديد	د. محمد عمارة
٢١ـ فكر حركة الاستنارة وتناقضاته	د. عبد الوهاب المسيرى
٢٢ـ حرية التعبير فى الغرب من سلمان رشدى إلى روجيه جارودى	د. شريف عبد العظيم
٢٣ـ إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين	د. محمد عمارة
٢٤ـ الحضارات العالمية تدافع؟ أم صراع؟	د. محمد عمارة
٢٥ـ التنمية الاجتماعية بالغرب؟ أم بالإسلام؟	د. عادل حسين
٢٦ـ الحملة الفرنسية فى الميزان	د. محمد عمارة
٢٧ـ الإسلام فى عيون غربية «دراسات سويسرية»	ترجمة / أ. ثابت عيد
٢٨ـ الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة أم تفتيت واختراق؟	د. محمد عمارة
٢٩ـ ميراث المرأة وقضية المساواة	د. صلاح الدين سلطان
٣٠ـ نفقة المرأة وقضية المساواة	د. صلاح الدين سلطان
٣١ـ الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية	د. محمد خاتمى

العنوان	المؤلف
٣٢ـ مخاطر العولمة على الهوية الثقافية	د. محمد عمارة
٣٣ـ الغناء والموسيقى حلال أم حرام؟	د. محمد عمارة
٣٤ـ صورة العرب في أمريكا	ترجمة وتعليق/ أ. ثابت عيد
٣٥ـ هل المسلمون أمة واحدة؟	د. محمد عمارة
٣٦ـ السنة والبدعة	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٧ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان	تقديم وتحقيق/ د. محمد عمارة
٣٨ـ قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى	د. عبد الوهاب المسيري
٣٩ـ مركسة الإسلام	أ. منصور أبو شافعي
٤٠ـ الإسلام كما نؤمن به.. ضوابط وملامح	د. يوسف القرضاوي
٤١ـ صورة الإسلام في التراث الغربي	ترجمة/ أ. ثابت عيد
٤٢ـ تحليل الواقع بمنهاج الغافات المرسمة	د. محمد عمارة
٤٣ـ القدس بين اليهودية والإسلام	د. محمد عمارة
٤٤ـ مأزق المسيحية والعلمانية في أوربا (شهادة ألمانية)	تقديم وتعليق/ د. محمد عمارة
٤٥ـ الآثار التربوية للعبادات في الروح والأخلاق	د. صلاح الدين سلطان
٤٦ـ الآثار التربوية للعبادات في العقل والجسد	د. صلاح الدين سلطان
٤٧ـ السنة النبوية والمعرفة الإنسانية	د. محمد عمارة
٤٨ـ نظرات حضارية في القصص القرآني	د. سيد دسوقي
٤٩ـ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين	د. محمد عمارة
٥٠ـ الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان	تقديم/ د. محمد سليم العوا
٥١ـ من القرآن الكريم	الشيخ/ أمين الخولي
٥٢ـ في فقه الأقليات المسلمة	د. طه جابر علوان
٥٣ـ مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية	د. محمد عمارة
٥٤ـ مركسة التاريخ	أ. منصور أبو شافعي
٥٥ـ نقل الأعضاء في ضوء الشريعة والقانون	مستشار/ طارق البشري
٥٦ـ السنة التشريعية وغير التشريعية	محمد الطاهر بن عاشور
	الشيخ/ علي الخفيف
	د. محمد سليم العوا
	د. محمد عمارة
٥٧ـ شبهات حول الإسلام	د. محمد عمارة
٥٨ـ نحو طبٍ نفسي إسلامي	د. وائل أبو هندي
٥٩ـ واقعنا بين العالمانية وتصادم الحضارات	عطية فتحي الويشي
٦٠ـ بناء المفاهيم الإسلامية	د. سيف الدين عبد الفتاح
٦١ـ المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية	د. محمد عمارة
٦٢ـ شبهات حول القرآن الكريم	د. محمد عمارة

٦٣ـ أزمة العقل العربي	د. فؤاد زكريا د. محمد عمارة
٦٤ـ في التحرير الإسلامي للمرأة	د. محمد عمارة
٦٥ـ روح الحضارة الإسلامية	الشيخ/ محمد الفاضل بن عاشور تحقيق وتقديم/ د. محمد عمارة
٦٦ـ الغرب والإسلام افتراءات لها تاريخ	د. محمد عمارة
٦٧ـ السماحة الإسلامية	د. محمد عمارة
٦٨ـ الشيخ عبد الرحمن الكواكبي هل كان علمانياً؟!	د. محمد عمارة
٦٩ـ صلة الإسلام بإصلاح المسيحية	الشيخ/ أمين الخولي تقديم/ الإمام الأكبر الشيخ/ محمد مصطفى المراغي تمهيد/ د. محمد عمارة
٧٠ـ بين التجديد والتحديث	د. سيف الدين عبد الفتاح تقديم/ د. محمد عمارة
٧١ـ الوقف الإسلامي والتنمية المستقلة	د. إبراهيم البيومي غانم تقديم/ د. محمد عمارة
٧٢ـ الرسالة القرآنية والتفسير الحضاري للقرآن الكريم	د. سيد دسوقي حسن
٧٣ـ أزمة الفكر الإسلامي المعاصر	د. محمد عمارة
٧٤ـ إسلامية المعرفة ماذا تعني	د. محمد عمارة
٧٥ـ الإسلام وضرورة التغيير	د. محمد عمارة
٧٦ـ النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود	د. محمد عمارة
٧٧ـ مناقضة علم الفيزياء لفرضية التطور	أورخان محمد علي
٧٨ـ الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية	د. محمد عمارة




نهضة مصر

إلى القارئ العزيز ..

فى هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربى» هو تنوير علمانى، يستبدل العقل بالدين، ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامى» هو تنوير إلهى : لأن الله والقرآن والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويرًا إسلاميًا متميزًا.

ولتقديم هذا «التنوير الإسلامى» للقراء، تصدر هذه السلسلة، التى يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامى المعاصر:

- د. محمد عمارة
- د. سيف عبد الفتاح
- أ. فهمى هويدى
- د. سيد دسوقى
- د. عبدالوهاب المسيرى
- د. عادل حسين
- المستشار/ طارق البشرى
- د. محمد سليم العوا
- د. يوسف القرضاوى
- د. كمال الدين إمام
- د. شريف عبدالعظيم
- د. صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح لإنارة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر



